

TEMI E TESTI

————— 121 —————

RELIGIONE E POLITICA

DA DANTE ALLE PROSPETTIVE
TEORICHE CONTEMPORANEE

Atti del Convegno

Parma, 30 novembre – 1 dicembre 2011

a cura di

BEATRICE CENTI e ALBERTO SICLARI

Prefazione di

GINO FERRETTI



ROMA 2013

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

Prima edizione: giugno 2013

ISBN 978-88-6372-534-6

Volume pubblicato con il contributo
del Dipartimento di Antichistica, Lingue, Educazione, Filosofia - A.L.E.F.
dell'Università degli Studi di Parma

*È vietata la copia, anche parziale e con qualsiasi mezzo effettuata
Ogni riproduzione che eviti l'acquisto di un libro minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la conoscenza*

Tutti i diritti riservati

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA
00165 Roma - via delle Fornaci, 24
Tel. 06.39.67.03.07 - Fax 06.39.67.12.50
e-mail: info@storiaeletteratura.it
www.storiaeletteratura.it

GIULIO D'ONOFRIO

«NOBILISSIMA PERFEZIONE».
LA GIOVENTUTE DI DANTE E LA DOTTRINA
DELLA *PERFECTIO* NEL *CONVIVIO*

Nelle stesse pagine introduttive del secondo Trattato del *Convivio* in cui racconta la sua conversione dall'amore per Beatrice, più di tre anni dopo la sua morte, alla nuova devozione per la «gentile donna» Filosofia, Dante dichiara apertamente la continuità di intenti tra quest'opera e la giovanile *Vita nova* (ammettendo in questo modo la natura anche speculativa, e non solo lirico-narrativa, del primo «libello»). La nuova inclinazione amorosa è presentata dal poeta come una scelta seducente ma quasi obbligata, per l'attrazione infrenabile che in lui suscita la «gentilezza» della nuova amata, nonostante il perdurante, travagliato contrasto tra lo scemare del precedente affetto e l'incremento sempre maggiore del nuovo, che è «virtuosissimo sì come virtù celestiale»¹. L'alta

¹ Cfr. *Convivio*, II, II, 1-5: «Cominciando adunque, dico che la stella di Venere due fiata rivolta era in quello suo cerchio che la fa parere serotina e matutina, secondo diversi tempi, appresso lo trapassamento di quella Beatrice beata che vive in cielo con li angeli e in terra colla mia anima, quando quella gentile donna [di] cui feci menzione nella fine della *Vita Nova*, parve primamente, accompagnata d'Amore, alli occhi miei e prese luogo alcuno nella mia mente. E sì come [è] ragionato per me nello allegato libello, più da sua *gentilezza* che da mia elezione venne ch'io ad essere suo consentisse; ché passionata di tanta misericordia si dimostrava sopra la mia vedovata vita, che li spiriti delli occhi miei a lei si fero massimamente amici. E così fatti, dentro [da me] lei poi fero tale, che lo mio beneplacito fue contento a disposarsi a quella imagine. Ma però che non subitamente nasce amore e fassi grande e viene perfetto, ma vuole tempo alcuno e nutrimento di pensieri, massimamente là dove sono pensieri contrari che lo 'mpediscano, convenne, prima che questo nuovo amore fosse perfetto, molta battaglia [essere] intra lo pensiero del suo nutrimento e quello che li era contrario, lo quale per quella gloriosa Beatrice tenea ancora la rocca della mia mente: però che l'uno era soccorso dalla parte [della vista] dinanzi continuamente, e l'altro della parte della memoria di dietro; e lo soccorso dinanzi ciascuno die crescea, che far non potea l'altro, commen[dan]te quella, che impediva in alcuno modo a dare indietro il volto; per che a me parve sì mirabile, e anche duro a sofferire, che io nol potei sostenere. [E] quasi esclamando, e per iscusare me della vari[e]tade, nella quale pareva me avere manco di fortezza, dirizzai la voce mia in

«gentilezza» dell'amata è dunque il movente sostanziale, comune al primo e al secondo amore; e il significato di tale fondamentale nozione non cambia nel quasi impercettibile slittamento dall'uso di questo termine, nella *Vita nova*, a quello di «nobiltà», nel *Convivio*²: da una parte l'amore per la «gentilissima» Beatrice, la cui «beltate» indirizza l'affetto dell'amante che la contempla alla verità eterna della forma ideale cui ella ha dato realtà visibile nelle fattezze esteriori della propria persona³; dall'altra l'amore per la «nobilissima» e «gentil cosa» Filosofia⁴, che verso l'immutabile stabilità delle «cagioni» formali delle meraviglie del creato orienta lo sguardo intellettuale dei suoi fedeli⁵. La sola distanza tra i due scritti, secondo le parole esplicite dell'autore, non è perciò di contenuto o di finalità, ma di 'stile': «virile» è il carattere specifico della scrittura del *Convivio*, mentre «fervida» (termine opposto a «temperato») e «passionata» è quella della *Vita nova*. L'intenzione del nuovo scritto non è alternativa, né tanto meno confutativa, rispetto al precedente impegno del poeta: esso si propone anzi come finalizzato a un perfezionamento, sul piano metodologico e formale, delle medesime aspirazioni da lui già perseguite, ma con maggiore passione e lirismo, nella prima fase della sua attività scrittoria⁶: il che è d'al-

quella parte onde procedeva la vittoria del nuovo pensiero, ch'era *virtuosissimo sì come virtù celestiale*». – In questa e nelle note seguenti le opere di Dante saranno citate sempre senza il nome dell'autore. Le citazioni dal *Convivio* saranno date con indicazione del trattato (in numeri romani in capitale), del capitolo (in numeri romani in maiuscoletto) e dei commi (in cifre arabe), secondo l'ed. a cura di F. Brambilla Ageno, Edizione Nazionale (*Le Opere di Dante Alighieri*, a cura della Società Dantesca Italiana, 3), 2 voll. (3 t.), Milano, Le Lettere, 1995, II (Testo). I corsivi, in tutte le citazioni da Dante (nel testo e in nota), sono miei e sono finalizzati a evidenziare concetti fondamentali per l'interpretazione del suo pensiero.

² Cfr. *ibidem*, xv, 3: «La quale (*scil.* Filosofia) veramente è donna piena di dolcezza, ornata d'onestade, mirabile di sapere, gloriosa di libertade, sì come nel terzo trattato, dove la sua *nobiltade* si tratterà, fia manifesto».

³ Su questa interpretazione della «gentilezza» di Beatrice nella *Vita nova* rinvio alle mie considerazioni in «Beltate» e «amore» nella *Vita nova: i principi della teologia poetica di Dante*, in *Eros e Pulchritudo. Tra antico e moderno*, a cura di V. Sorge e L. Palumbo, Napoli, La scuola di Pitagora, 2012, pp. 133-181.

⁴ Cfr. *Convivio*, III, XII, 11-12: «Dico adunque che Dio, che tutto intende (ché suo 'girare' è suo 'intendere'), non vede tanto *gentil cosa* quanto elli vede quando mira là dove è questa Filosofia. (...) Vede adunque questa *nobilissima* di tutte assolutamente, in quanto perfettissimamente in sé la vede e in sua essenza».

⁵ Cfr. *ibidem*, II, xv, 11: «Per lei si vedranno li adornamenti delli miracoli (...), ché li adornamenti delle meraviglie è vedere le cagioni di quelle; le quali ella dimostra, sì come nel principio della *Metafisica* pare sentire lo Filosofo, dicendo che, per questi adornamenti vedere cominciaro li uomini ad innamorare di questa donna». Cfr. Aristotele, *Metafisica*, I (A), 2, 982b.

⁶ Cfr. *Convivio*, I, I, 16: «E se nella presente opera, la quale è *Convivio* nominata e vo' che sia, più virilmente si trattasse che nella *Vita Nova*, non intendo però a quella in parte alcuna

tronde coerente con i «costumi» che vanno riconosciuti come acconci alle due diverse stagioni in cui le due opere sono state composte, perché l'autore ha parlato nella *Vita nova* quando era ancora «a l'entrata della gioventute» cioè poco dopo il termine della propria crescita adolescenziale, mentre ora si trova in una fase successiva, «quella già trapassata»: espressione in cui «quella» sta per «entrata» (non per «gioventute»), per cui la composizione della nuova opera si colloca nel cuore o nel «colmo» – concetto che sarà più avanti ben precisato – della giovinezza dell'autore⁷.

L'intero primo capitolo del primo Trattato del *Convivio* è dedicato a introdurre a quello che, dunque, è presentato come il costante impegno dell'autore in questi anni, ancora 'giovanili': la ricerca della adeguata conoscenza (o «scienza») della verità, oggetto primario del suo amore. Una citazione di grande effetto dall'*incipit* della *Metafisica* di Aristotele introduce solennemente a questo tema fin dalle prime righe di quella che è forse giusto considerare la prima dichiarata e rilevante opera di filosofia in lingua italiana⁸:

Sì come dice lo Filosofo nel principio della Prima Filosofia, “tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere”. La ragione di che puote essere [ed] è, che ciascuna cosa, da providenza di propria⁹ natura impinta, è inclinabile a la propria perfezione; onde, acciò che la scienza è ultima perfezione della nostra anima, nella quale sta la nostra ultima felicitade, tutti naturalmente al suo desiderio semo subietti¹⁰.

Cosciente della novità del progetto di scrivere di cose filosofiche in linguaggio accessibile anche a lettori non specialisti, cioè posti all'esterno del ristretto circolo degli studiosi universitari, Dante ritiene opportuno giustificare aprendo il *Convivio* con l'evocazione di una notissima sentenza aristotelica, che egli legge come una vera e propria definizione del concetto stesso

derogare, ma maggiormente giovare per questa quella; veggendo sì come ragionevolmente quella *fervida* e *passionata*, questa *temperata* e *virile* esser convene».

⁷ Cfr. *ibidem*, 17: «Ché altro si conviene e dire e operare ad una etade che ad altra; perché certi costumi sono idonei e laudabili ad una etade che sono sconci e biasimevoli ad altra, sì come di sotto, nel quarto trattato di questo libro, sarà propria ragione mostrata. E io in quella dinanzi, *all'entrata della mia gioventute* parlai, e in questa dipoi, *quella già trapassata*. Per questa interpretazione, cfr. G. Inglese, nel commento alla sua edizione del *Convivio*, Milano, Biblioteca universale Rizzoli, 1993, ad locum, p. 45.

⁸ Cfr. A. Coco – R. Gualdo, *Enciclopedismo ed erudizione nei volgari italiani: una panoramica sugli studi recenti*, in *Filosofia in volgare nel Medioevo*, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.) (Lecce, 27-29.9.202), Louvain-la-Neuve, Fédération internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2003 (Textes et études du Moyen Âge, 21), pp. 265-317: 267-269.

⁹ Vedere *infra*, alla nota 13.

¹⁰ *Convivio* I, 1, 1.

di 'filosofia': «tutti gli uomini», è la formulazione di Aristotele, «per natura (φύσει) tendono (ὀρέγονται) al sapere (τοῦ εἰδέναι)»¹¹. La connotazione della sapienza quale esito di un *desiderio* naturale («per natura tendono», «naturalmente desiderano») viene così evidenziata mostrando, fin dall'esordio, il suo porsi quale indispensabile coronamento dell'esistenza umana: idea che appare implicita nella composizione stessa del termine *philo-sophia*, reso abitualmente in latino dalla formula «studium sapientiae», che esprime un desiderio attivamente orientato, un impegno metodico nel conseguire in modo stabile la conoscenza, mediante l'impiego di strumenti adeguati. Il *sapere* è quindi concepito da Dante come una sintesi di speculazione teoretica e motivazioni per l'agire, in una convergenza operante di *vita contemplativa* e *vita activa*¹².

Fondato sull'autorità di Aristotele, il principio della necessità naturale del filosofare gode però anche di una convalida logico-razionale («la ragione di che»), per la quale non è difficile evidenziare una struttura sillogistica: la prima premessa è infatti un asserto indimostrabile, che esprime una 'concezione comune' condivisa da tutti gli esseri razionali, secondo cui ciascuna cosa tende all'attuazione della *perfectio naturalis* che compete alla specie cui appartiene («ciascuna cosa da provvidenza di propria»¹³

¹¹ Aristotele, *Metaphysica*, I (A), 980a, transl. vetus., ed. G. Vuillemin-Diem, in *Aristoteles latinus*, XXV.1-1a, Leiden, Brill, 1970, p. 89, 3. È un luogo frequentemente citato dagli scolastici: «omnes homines natura» (o «naturaliter») «scire desiderant». Negli scritti di Tommaso d'Aquino ricorre in quasi una trentina di occasioni.

¹² Su tale convergenza, cfr. B. Pinchard, *Dante, une éthique de l'exil*, in *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil della Renaissance*, études réunies par Ch. Trottmann, Roma, École Française de Rome, 2009 (Collection de l'École Française de Rome, 423), pp. 317-329.

¹³ Per evidenti ragioni di migliore aderenza al tema credo dunque che sia preferibile la variante «di propria natura», attestata in modo attendibile nella tradizione manoscritta e per questo preferita nell'ed. a cura di M. Simonelli, 2 voll., Bologna, Patron, 1966, II, p. 462 (cfr. testo, *ibidem*, I, p. 4) (seguita da G. Inglese nell'edizione citata, p. 41), rispetto alla lezione «di prima natura», accolta invece dall'ed. Brambilla Ageno. È in effetti un concetto palesemente estraneo al presente contesto «prima natura», nonostante Bruno Nardi lo abbia invece sostenuto come qui opportuno (in quanto equivalente, nel linguaggio aristotelico, a «natura superior» o «universalis») per evitare che con «natura propria e particolare ond'è provveduta ogni cosa» si potesse intendere «quell'istinto a lei dato che la porta al raggiungimento del fine naturale»: cfr. B. Nardi, *La «provvidenza di prima natura»*, in Id., *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1944 (Storia e letteratura. Raccolta di Studi e testi, 5), pp. 46-47. È chiaro invece, anche alla luce della presente lettura, che Dante intende qui parlare della «natura» specifica, ossia *propria* della specie, alla cui attuazione ciascuna cosa individuale mira per realizzare la propria piena virtù o perfezione (ossia la 'nobiltà'), come può essere facilmente confermato da un rapido confronto con *Convivio*, IV, XVI, 5 (testo citato per esteso *infra* in corrispondenza della nota 16); e *ibidem*, 7-9 (per esteso *infra* in corrispondenza della nota 17).

natura impinta», ossia ‘spinta’, «è inclinabile a la propria perfezione»¹⁴; la seconda premessa precisa che per la specie umana tale finalità di natura, o «ultima perfezione», cui è subordinato il raggiungimento della ‘felicità ultima’, o ‘beatitudine’, consiste nella conoscenza intellettuale del vero («la scienza è ultima perfezione de la nostra anima, ne la quale sta la nostra ultima felicitade»): è una idea attinta alla psicologia e all’etica aristoteliche e probabilmente mediata dalla lettura teologica di Tommaso¹⁵; la conclusione ribadisce, quindi, la sentenza aristotelica: cosicché una chiara e solida convergenza di autorità e ragione dimostrativa conferma che tutti gli uomini sono soggetti ‘per natura’ al desiderio della ‘scienza vera’ («tutti naturalmente al suo desiderio semo subietti»).

Ritornando sulla prima premessa di questo ragionamento, Dante insiste però sul fatto che tutte le creature, non solo l’uomo, tendono a dare

¹⁴ La nozione di «providenza di natura» allude all’organica predisposizione che Dio stesso ha fissato come ‘termine’ di sviluppo per la vita di ciascun esistente: viene probabilmente da un’idea di Cicerone, ribadita dai Padri (anche se non frequentemente, forse perché affetta da una sfumatura di immanentismo naturalistico, di matrice stoica). Cfr. Marco Tullio Cicerone, *De natura deorum*, II, 53, 132 e 56, 140, ed. C. F. W. Müller, *Scripta*, IV/2, Leipzig, Teubner, 1890 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), pp. 94, 29-32 e 97, 10-13: «Sic undique omni ratione concluditur mente consilioque divino omnia in hoc mundo ad salutem omnium conservationemque admirabiliter administrari. (...) Ad hanc providentiam naturae tam diligentem tamque sollertem adiungi multa possunt, e quibus intellegatur, quanta res hominibus a dis quamque eximiae tributae sint». E cfr. Ambrogio di Milano, *De Noe*, 9, 28, PL 14, 374A, in Id., *Opera*, ed. C. Schenkl, I, Wien – Leipzig, Tempsky – Freytag, 1897 (CSEL, 32/1), p. 431, 9-10: «famem et cruditatem naturalis temperat providentia».

¹⁵ Cfr. Tommaso d’Aquino, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 1, s. c. 2, ed. B.-C. Bazán, in Id., *Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita [= Leonina], XXIV/1, Roma – Paris, Commissio Leonina – Les Éditions du Cerf, 1996, p. 7, 184-186: «Ultima perfectio animae humanae consistit in cognitione veritatis, quae est per intellectum». Id., *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 10, resp., ed. J. Cos, *ibidem*, XXIV/2, Roma – Paris, Commissio Leonina – Les Éditions du Cerf, 2000, p. 107, 300-304: «Ultima perfectio uniuscuiusque agentis est quod possit pertingere ad suum principium; ultima autem perfectio sive beatitudo hominis est secundum intellectualem operationem». Nel *Compendium theologiae* Tommaso precisa poi che tale *ultima perfectio* consiste non nel conoscere in generale, ma nell’attuazione compiuta dell’operazione naturale dell’anima, che è la conoscenza teoretico-pratica del Sommo Vero e Sommo Bene; cfr. Id., *Compendium theologiae*, II, 9, *ibidem*, XLII, Roma, Editori di San Tommaso, 1979, p. 201, 119-124 e 140-144: «Felicitas est ultima perfectio hominis (...). Cum autem perfectio animae in propria operatione eius consistat, consequens est ut ultima eius perfectio attendatur secundum optimam eius operationem, quae quidem est secundum optimum obiectum. (...) Bonum autem summe invenitur in Deo qui per essentiam suam est bonus et omnis bonitatis principium. Unde consequens est ut ultima hominis perfectio et finale bonum ipsius sit in hoc quod Deo inhaeret».

pieno sviluppo alle qualità positive proprie della specie cui appartengono: nella comune aspirazione a sviluppare entro tale quadro generale il proprio peculiare modo di essere, ciascuna singola realtà trova in effetti la ragione stessa del suo esistere tendendo verso un fine. Proprio la compiuta attuazione delle proprietà naturali dell'individuo, in relazione alla sua specie, è ciò che nel linguaggio del *Convivio* viene definito «nobiltà»: concetto fondamentale, dunque, per la metafisica (oltre che per l'antropologia) di Dante, alla cui illustrazione è dedicato non a caso quello che avrebbe dovuto essere, nel piano originario dell'opera, il primo dei Trattati tematici relativi alle nozioni filosofiche fondamentali del suo pensiero: ossia il quarto (dopo il Trattato iniziale, introduttivo alla filosofia, e il secondo e il terzo, dedicati rispettivamente alla divisione e alla definizione del sapere filosofico¹⁶).

Dico adunque che, se volemo riguardo avere alla comune consuetudine di parlare, per questo vocabulo 'nobiltade' s'intende "perfezione di propria natura in ciascuna cosa". Onde non pur dell'uomo è predicata, ma eziandio di tutte cose: ché l'uomo chiama nobile pietra, nobile pianta, nobile cavallo, nobile falcone, [e così] qualunque [cosa] *in sua natura si vede essere perfetta*¹⁷.

Se dunque è vero che la *gentilezza* della *Vita nova* rientra a pieno titolo nello spettro semantico della *nobiltade* del *Convivio*¹⁸, l'estendersi della predicabilità di questa nozione dal solo genere umano a tutti i generi creaturali è richiesto, nel passaggio al lessico dichiaratamente speculativo della seconda opera, dalla teorizzazione aristotelica dell'atto come compiutezza dell'essere

¹⁶ Cfr. M. Simonelli, *s. v. Convivio*, in *Enciclopedia Dantesca*, 6 voll., Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1970-1978, II, [coll. 193a-204b], coll. 193a-194a. Su definizione e divisione della filosofia come primi sviluppi tematici di una trattazione sistematica del sapere in età tardo-antica e medievale, cfr. G. d'Onofrio, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli, Liguori, 1986, pp. 57-78; e Id., *La divisione della Filosofia e le sue ragioni. Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo)*, Atti del Settimo Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.) (Assisi, 14-15 novembre 1997), a cura di G. d'Onofrio, Cava dei Tirreni, Avagliano, 2001 (Schola Salernitana. Studi e Testi, 5), pp. 11-63.

¹⁷ *Convivio*, IV, XVI, 5.

¹⁸ Cfr. *ibidem*, XIV, 8: «la *gentilezza* o ver *nobiltade* (che per una cosa intendo)». In *Purgatorio*, IX, 58, le anime che risiedono nella cosiddetta Valletta dei principi, tutte caratterizzate da nobiltà di sangue, sono dette «genti forme» (dove «genti» è provenzalismo per «gentili»). Cfr. L. Peirone, «Gentile' e 'nobile' in Dante», «Esperienze letterarie», XXX (2005), pp. 37-48; M. Simonelli, «Donna pietosa» e «Donna gentile» fra *Vita Nuova* e *Convivio*, in *Atti del Convegno di studi su aspetti e problemi della critica dantesca*, Roma, De Luca, 1967, pp. 147-159.

naturale. Lo conferma una citazione esplicita dal settimo libro della *Fisica*, secondo cui ciascuna cosa (per esempio un cerchio) è *perfetta* quando espleta la sua virtù specifica, intesa come sana potenzialità naturale («quando aggiugne la sua propria virtude»), e in questo modo attua pienamente, nella misura che le compete, la propria *natura* («e allora è in tutta sua natura»)¹⁹. E anche se in gran parte la sua analisi del concetto di *nobiltà* ne riguarda la precisazione in ambito politico e sociologico – coerentemente con l'impostazione delle fonti romane classiche, nonché della letteratura cavalleresca e cortese più vicina al suo tempo²⁰ –, Dante sa che la prima, e dunque la vera ragione della predicabilità di tale stato, in ciascuna cosa, ha sempre a che fare con l'attuazione positiva («li effetti») delle qualità originarie dell'essere ideale (la «spezie») di cui essa partecipa per sussistere come tale («li principii essenziali»): cosicché veramente è 'nobile' qualsiasi cosa che «in sua natura si vede essere perfetta»; e 'nobiltà' è, in tutte le cose, «perfezione di loro natura»²¹.

L'aprirsi del concetto di *perfezione* a un'ampia prospettiva ontologica consente del resto, inversamente, di delineare meglio i motivi che lo rendono efficace sul versante sociale: 'nobile' è l'uomo che realizza pienamente la propria natura nella particolare condizione comunitaria, ossia politica, cui è chiamato dal compito stesso di attuare secondo natura il proprio destino individuale. Un re, per esempio, è 'nobile' quando riesce a essere per-

¹⁹ Cfr. *Convivio*, *ibidem*, xvi, 7-8: «Questa *perfezione* intende lo Filosofo nel settimo della Fisica, quando dice: "Ciascuna [cosa] è *massimamente perfetta* quando tocca e aggiugne la sua *vertude* propria, e allora è *massimamente secondo sua natura*; onde allora lo circolo si può dicere perfetto quando veramente è circolo", cioè quando *aggiugne la sua propria vertude*; e allora è in tutta sua natura, e allora si può dire *nobile* circolo. (...) E così manifestamente vedere si può che generalmente questo vocabulo, cioè 'nobilitate', dice in tutte cose *perfezione di loro natura*». Cfr. Aristotele, *Physica*, VII (H), 3, 246a, transl. vet., ed. F. Bossier – J. Brams, in *Aristoteles latinus*, VII.1, Leiden – New York, Brill, 1990, p. 266, 12: «Unumquodque enim tunc maxime perfectum est (τέλειον) cum attingit proprie virtuti, et tunc est maxime secundum naturam (μάλιστα ἐστὶ τὸ κατὰ φύσιν), sicut circulus tunc maxime secundum naturam est, cum maxime circulus est».

²⁰ Cfr. D. Consoli, *s.v. nobiltà e nobile*, in *ED*, IV, coll. 58a-62a. Sullo spessore etico-giuridico della concezione dantesca di «nobiltà», cfr. anche P. Borsa, «*Sub nomine nobilitatis*: Dante e Bartolo da Sassoferrato», in *Studi dedicati a Gennaro Barbarisi*, a cura di C. Berra – M. Mari, Milano, CUEM, 2007, pp. 59-121; A. Robiglio, *Nobiltà e riconoscimento in Dante: in margine a una recente edizione del IV libro del 'Convivio'*, «L'Alighieri. Rassegna dantesca», n. 3., XLVIII (2007), 30, pp. 83-102.

²¹ Cfr. *Convivio*, *ibidem*, xvi, 9: «Dico adunque che, con ciò sia cosa che in quelle cose che sono d'una *spezie*, sì come sono tutti li uomini, non si può per *li principii essenziali* la loro *ottima perfezione* diffinire, conviensi quella e diffinire e conoscere per *li loro effetti*».

fettamente 'uomo' nella messa in pratica delle funzioni che gli competono in quanto sovrano: ossia quando è «perfetto uomo», e quindi «secondo la perfezione dell'animo e del corpo»; altrimenti sarà un re ancora «pargolo», in quanto uomo ancora non perfettamente formato, e dunque un cattivo re²². Ciò che non è 'nobile', in quanto non realizza adeguatamente la propria natura, è «vile» (stato corrispondente a ciò che nella *Vita nova* era definito «villano»)²³: «con ciò sia cosa che l'una e l'altra», cioè *nobiltà* e *viltà*, «si guardi come *abito* e *privazione*, che sono ad uno medesimo subbietto possibili»²⁴.

Le verità pure la cui conoscenza nobilita la specie umana non sono però conseguibili da parte della creatura finita nella loro pura e originaria sussistenza (ossia quali sussistono nella mente divina). Come gli appetiti naturali nelle specie inferiori si diversificano con la crescita dell'individuo e producono il differenziarsi dei percorsi dei singoli verso esiti molteplici, così anche il desiderio di sapere, che è appetito naturale nella specie umana, si differenzia a seconda delle prospettive e delle capacità: e nascono così presso gli individui e presso le scuole le differenti opinioni, dottrine e ideologie, che suscitano discordie e disorientamento negli animi²⁵. L'atti-

²² *Ibidem*, 5. Questo allargamento è confermato da una citazione sapienziale (che ricorre anche *ibidem*, vi, 19) da *Qo* 10, 16-17: «Beata è la terra lo cui re è nobile», e «Guai a te, terra, lo cui rege è pargolo».

²³ Cfr. *Convivio*, *ibidem*, 6: «E però è falsissimo che 'nobile' venga da 'conoscere', ma viene da 'non-vile'; onde 'nobile' è quasi 'non vile'». Cfr. ancora il mio «*Bellate*» e «*amore*» nella *Vita nova*, pp. 136-137.

²⁴ *Convivio*, *ibidem*, xiv, 10. Cfr. Aristotele, *Categoriae*, 10, 12ab, dove la *privatio* (contrapposta ad *habitus*) è il venire meno, la mancanza delle qualità o forme che per natura dovrebbero caratterizzare una cosa nell'attuarsi delle sue perfezioni.

²⁵ Cfr. *Convivio*, *ibidem*, xxii, 5-6: «Questo naturale appetito [*scil.* de l'umana felicitate], che [de]lla divina grazia surge, dal principio quasi si mostra non dissimile a quello [*scil.* per cui ogni animale se medesimo ama] che pur da natura nudamente viene. (...) Procedendo poi, sì come detto è, comincia una dissimilitudine tra loro, nel procedere di questo appetito, ché l'uno tiene uno cammino e l'altro un altro. Sì come dice l'Apostolo: "Molti corrono al palio, ma uno è quelli che 'l prende" (*1 Cor* 9, 24), così questi umani appetiti per diversi calli dal principio se ne vanno, e uno solo calle è quello che noi mena alla nostra pace». Le ultime parole sono una citazione quasi diretta da Severino Boezio, *Consolatio Philosophiae*, III, 2, 2, PL 63, 723A-724A, ed. C. Moreschini, München – Leipzig, Saur, 2000 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), pp. 59, 2 - 60, 5: «Omnis mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diverso quidem calle procedit, sed ad unum tamen beatitudinis finem nititur pervenire». Sul tema della «pace» del conoscere in Dante cfr. però anche G. d'Onofrio, *Storia del pensiero medievale*, Roma, Città Nuova, 2011, pp. 545-555 (6.i.6, «La 'pace della scienza' secondo Dante Alighieri»); e Id., *Consequencia rerum: le parole e la distinzione delle cose*

vità speculativa della mente, che è principio della ‘nobiltà’ dell’uomo, non è dunque sempre in grado, soprattutto quando si orienta allo studio delle cause più alte e divine della realtà, di assicurare risultati assolutamente oggettivi e universalmente condivisibili: è quindi necessario riconoscere che tale assoluto appagamento del sapere, proprio soltanto di Dio, non è conseguibile dagli uomini in questa vita se non, appunto, considerando tutte le cose come effetto dell’opera divina e affidando la pienezza della conoscenza solo alla partecipazione al sapere divino²⁶. Il che equivale, quindi, a riconoscere che, nonostante le aspettative di partenza, la perfetta contemplazione della verità e la «beatitudine somma» che ne scaturisce non sono acquisibili in terra mediante un puro esercizio della filosofia; e che l’appagamento del ‘desiderio di sapere’ è affidato nel singolo agli esiti di un lungo, apparentemente sconfinato processo di ricerca della verità – guidato dalla filosofia ma non esauribile in essa – per il cui tramite egli deve apprendere a riconoscere e preferire le virtù efficaci per l’ottimizzazione delle condizioni di vita della specie²⁷. L’uomo è allora *nobile* non quando ‘conosce’ esaustivamente la verità, cosa che in questa vita non gli è concessa; ma quando, con costanza e impegno, la indaga fra le cose create, assecondando il naturale desiderio di conoscere comune all’intera sua specie. E veramente *nobile* sarà in particolare il *vero filosofo*, che persegue tale sapere con coscienza, onestà, metodo e massimo impegno²⁸, ma che

nel pensiero di Dante, in Oggetto e spazio. Fenomenologia dell’oggetto, forma e cosa, dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani, Atti del Convegno (Perugia, 8-10 settembre 2005), a cura di G. Federici Vescovini – O. Rignani, Firenze, SISMELE, Edizioni del Galluzzo, 2008 (Micrologus’ Library, 24), pp. 37-57: 54-57.

²⁶ Cfr. *Convivio, ibidem*, 13: «Veramente di questi usi [*scil.* del nostro animo, cioè pratico e speculativo] l’uno è più pieno di beatitudine che l’altro; sì come è lo speculativo, lo quale senza mistura alcuna è uso della nostra nobilissima parte, la quale, per lo radicale amore che detto è, massimamente è amabile, sì com’è lo ’ntelletto. E questa parte in questa vita *perfettamente lo suo uso avere non puote* – lo quale averà *in Dio* che è sommo intelligibile –, se non in quanto considera lui e mira lui per li suoi effetti».

²⁷ Cfr. *ibidem*, 17-18: «Nella nostra contemplazione Dio sempre precede, né *mai lui giugnere potemo qui*, lo quale è *nostra beatitudine somma*. (...) E così appare che nostra beatitudine, [cio]è questa felicità di cui si parla, prima trovare potemo *quasi imperfetta* nella vita attiva, cioè nelle operazioni delle morali virtù, e poi *perfetta quasi* nella [vita contemplativa, cioè] nelle operazioni delle virtù intellettuali. Le quali due operazioni sono *vie* espedita e dirittissime a menare a la somma beatitudine, la quale *qui non si puote avere*, come appare pur per quello che detto è».

²⁸ Cfr. *ibidem*, III, XI, 9-15: «Onde non si dee dicere *vero filosofo* alcuno che, per alcuno diletto colla sapienza in alcuna sua parte sia amico (...). Né si dee chiamare *vero filosofo* colui che è amico di sapienza per utilitate. (...) Perché, sì come l’amistà per

sarà tanto più sapiente quanto più si farà capace di riconoscere l'inevitabile opportunità di affidare il conseguimento della piena e definitiva verità al solo possibile 'perfezionamento' del conoscere, che è quello assicurato dalla sincera adesione alla fede nella Rivelazione cristiana, che, sola, può colmare le ineluttabili incertezze del sapere naturale²⁹. Questa, dunque, ossia la sintesi compiuta di razionalità e fede, di *intelligere* e *credere*, è per Dante fin dal principio della sua ricerca, con un accentuato riduzionismo teologico del naturalismo aristotelico, l'«ottima» o «ultima perfezione» cui tutti gli individui della specie umana tendono e debbono tendere³⁰.

onestade fatta è vera e perfetta e perpetua, così *la filosofia è vera e perfetta* [e perpetua], che è generata per onestade solamente, senza altro rispetto, e per bontade dell'anima amica, che è per diritto appetito e per diritta ragione. Si ch'omai qui si può dire [che], come la vera amistà delli uomini intra sé [è] che ciascuno ami tutto ciascuno, che 'l vero filosofo ciascuna parte della sapienza ama, e la sapienza ciascuna parte del filosofo, in quanto tutto a sé lo reduce e nullo suo pensiero ad altre cose lascia distendere. (...) E sì come della vera amistade è cagione efficiente la vertude, così della filosofia è cagione efficiente la veritade. E sì come fine dell'amistade vera è la buona dilezione, che procede dal convivere secondo l'umanitàde propiamente, cioè secondo ragione (...), così fine della Filosofia è quella eccellentissima dilezione che non pate alcuna intermissione o vero difetto, cioè vera felicitàde che per contemplazione della veritade s'acquista». Rispetto all'edizione Brambilla Ageno, nell'ultimo periodo mi sembra preferibile (due volte) la variante «dilezione» (parola che è sinonimo, per Dante, di «carità», ossia amore reciproco tra gli uomini), anziché «dilettazione».

²⁹ Cfr., con particolare riferimento al tema dell'immortalità dell'anima umana, l'esplicito riconoscimento del necessario compimento metodologico del sapere filosofico mediante l'adesione alla sapienza teologica in *Convivio*, II, VIII, 14-16: «Ancora, n'accerta la dottrina veracissima di Cristo, la quale è via, veritade e luce: *via*, perché per essa *senza impedimento* andiamo alla *felicidade* di quella immortalitade; veritade, perché non soffera alcuno *errore*; luce, perché allumina noi nella *tenebra della ignoranza* mondana. Questa dottrina dico che ne fa certi sopra tutte altre ragioni, però che quello la n'hae data che la nostra immortalitade vede e misura. La quale noi non potemo perfettamente vedere mentre che 'l nostro mortale col mortale è mischiato; ma vedemola *per fede perfettamente*, e *per ragione* la vedemo *con ombra d'oscuritade*, la quale incontra per mistura del mortale coll'immortale. E ciò dee essere potentissimo argomento che in noi l'uno e l'altro sia». Notevole è la presenza in questo brano di molteplici elementi terminologici (la «via», la «felicidade», l'«impedimento», l'«errore», la «tenebra dell'ignoranza», l'«ombra di oscuritade» opposta al «perfettamente vedere», ecc.) che sempre più appaiono addensarsi e assestarsi sull'orizzonte della presente lettura quali importanti chiavi interpretative dell'evolvere della condizione personale di Dante tra l'assunto iniziale del *Convivio* (la vera sapienza come principio di beatitudine) e l'avvio della *Commedia* (l'incapacità di raggiungere il fine con le sole forze naturali).

³⁰ Cfr. *supra*, alla nota 13; e *Convivio*, I, XIII, 5: «La via di scienza, che è *ultima perfezione* [mostra]». Anche Tommaso riconosce che la perfezione conoscitiva cui aspirano i 'filosofi' (il riferimento probabile è Avicenna, che considera l'anima come potenzialmente capace di

* * *

Prima fra tutte, è allora la nozione stessa dell'«ottima» attuazione delle potenzialità conoscitive naturali che conducono l'uomo alla felicità, cui tende l'intero progetto pedagogico dell'opera, a dover essere sottoposta al consolidamento conoscitivo proveniente dalla cooperazione di filosofia e teologia. È in questo senso che Dante ama designarla come «nobilissima perfezione». In questo modo, infatti, fondendo fin dall'inizio dell'opera, e come se fosse cosa evidente e scontata, il lessico della filosofia con quello della poesia, traspone l'efficacia semantica di entrambi, con un incremento sostanziale di verità, sul crinale del linguaggio teologico: «Veramente, da questa *nobilissima perfezione* molti sono privati per diverse cagioni»³¹.

Se «nobile» designa il grado più alto della 'virtù' conseguibile dall'uomo con la maturazione delle sue capacità naturali, «perfectio» è parola che evoca frequentemente, nella produzione teologica latina medievale, l'esito finale della convergenza efficace di natura e grazia nel ricongiungimento dell'individualità della creatura alla compiutezza universale delle 'forme' o 'essenze' eterne nella *notitia* originaria che, fin dal 'principio' della creazione, ne possiede il Pensiero (o Verbo) divino. La connessione in una unitaria formulazione di questi due elementi terminologici – e delle due sfere semantiche e speculative a essi corrispondenti – vanta interessanti precedenti nella letteratura filosofico-teologica dell'alto Medioevo. Innanzi tutto si può ricordare un famoso passo dal prologo del *De institutione arithmetica* di Boezio, che ha goduto in alcune fasi anche di una circolazione autonoma (ossia separata dal contesto dell'opera) nei manoscritti di scuola³², nel quale viene indicato quale compito del vero filosofo, reso inattaccabile dalla capacità di analizzare le cose vere con la più pura attività mentale («purioris mentis ratione»), la considera-

realizzare in sé l'intelligibilità dell'intero universo) può essere raggiunta solo con la visione beatifica; cfr. Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 2, s. c., Leonina, XXII, ed. A. Dondaine, 3 voll., Roma, Editori di San Tommaso, 1975-1976, I, p. 44, 126-131: «Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire secundum philosophos ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius, in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, quod secundum nos erit in visione Dei».

³¹ *Convivio*, I, 1, 2.

³² Cfr. G. d'Onofrio, *Giovanni Scoto e Boezio: tracce degli «Opuscula sacra» e della «Consolatio» nell'opera eriugeniana*, «Studi medievali», 3a Ser., XXI (1980), 2, pp. 707-752: 721-724; e Id., *La scala ricamata*, pp. 21-27; *Boezio filosofo*, in *Boèce, ou la chaîne des savoirs*, Actes du colloque international della Fondation Singer-Polignac (Paris, 8-12 juin 1999), éd. par A. Galonnier, Louvain-La-Neuve – Louvain – Paris – Dudley (Ma), Éditions de l'Institut supérieur de philosophie – Peeters, 2003 (Philosophes Médiévaux, 44), pp. 381-419: 391-396.

zione delle *essentiae* immutabili eternamente concepite da Dio come principi di tutte le cose: questa capacità di cogliere il vero al di là delle apparenze, nella «efficacia propria» di cui le essenze godono «per natura», è il vertice massimo e dunque la «perfezione» dell'opera del filosofo, presentata da Boezio anche come «nobiltà» acquisita sul piano dell'operatività conoscitiva («*talis prudentiae nobilitas*»)³³. Ma un altro, ancor più significativo precedente della terminologia e delle immagini teologiche di Dante, con una precisa occorrenza del sintagma «*nobilissima perfectio*», è reperibile in un brano dal secondo libro di *Scivias* di Ildegarda di Bingen. In questa pagina la «prophetissa» commenta una visione in cui le appare una figura femminile avvolta da uno splendore cangiante: bianco dalla testa alla gola, poi rosso dalla gola all'ombelico, ma di un rosso sempre più intenso a partire dal seno in giù. La fanciulla rappresenta la comunità umana dei convertiti, ossia la Chiesa, e l'incrementarsi del colore rosseggiante verso le parti dell'apparato digerente significa il modo in cui i credenti, eruditi dalla Rivelazione, sono capaci di apprendere una conoscenza vera perché consolidata dalla grazia, che come un «*salutaris cibus*» nutre e corrobora la loro conoscenza interiore portandola alla «*nobilissima perfectio*» che consente all'anima di gustare la superiore «dolcezza» della piena verità:

Dopo la diffusione della dottrina degli Apostoli, quando la Chiesa è stata così corroborata da esser stata messa in condizione di discernere secondo verità il *cibo salutare*, e di trasmetterlo alle viscere interiori che le danno forza, ne è scaturita la *nobilissima perfezione* religiosa della Chiesa, che ha saputo delibare con ardore fiammeggiante la *dolcezza* delle cose celesti³⁴.

³³ Cfr. Severino Boezio, *De institutione arithmetica*, I, 1 (Prooemium), PL 63, 1079C-1080D, ed. H. Oosthout – J. Schilling, Turnhout, Brepols 1999 (CCSL, 94A), pp. 9, 3-12: «Inter omnes priscae auctoritatis viros, qui Pythagora duce puriore mentis ratione vigerunt, constare manifestum est haud quemquam in philosophiae disciplinis *ad cumulum perfectionis* evadere, nisi cui *talis prudentiae nobilitas* quodam quasi quadruvio vestigatur, quod recte intuentis sollertiam non latebit. Est enim sapientia rerum, quae sunt suique immutabilem substantiam sortiuntur, comprehensio veritatis. Esse autem illa dicimus, quae nec intentione crescunt nec retractione minuuntur nec variationibus permutantur, sed *in propria semper vi suae se naturae* subsidiis nixa custodiunt».

³⁴ Ildegarda di Bingen, *Scivias*, II, visio 5, 5, PL 197, 479C-480A, ed. A. Führkötter – A. Carlevaris, 2 voll., Turnhout, Brepols, 1978 (CCCM, 43-43A), I, pp. 179, 277 - 180, 294: «Post doctrinam apostolorum, cum ecclesia ita roborata est, quod *salutarem cibum* veraciter valuit discernere, et eum ad interiora fortitudinis suae transmittere, surrexit *nobilissima perfectio* ecclesiasticae religionis, quae supernam dulcedinem flagranti ardore degustavit». Un simile accostamento tra la metafora della Rivelazione come «cibus» salvifico e la connessione di «nobilitas» e «perfectio» nella conoscenza superiore ritorna anche *ibidem*, III, visio 8, 14, 663AB, II, p. 496, 643-650: «Ad Deum accedat per legem sibi ab ipso constitutam, et inveniet eum dabiturque illi *cibus vitae* et aqua salutaris ita ut amplius nec esuriam nec sitim

Che siano oppure no sufficienti queste impressionanti coincidenze per additare un precedente diretto, di immagini, stile e linguaggio, per la scrittura di Dante nelle prime pagine del *Convivio*, è comunque evidente quanto la sua condivisione della dottrina aristotelica del sapere come principio naturale di felicità risulti, per questi accostamenti, chiaramente intrecciata con i temi fondamentali di una antropologia teologica di impostazione platonizzante, ricollegabile alla metafisica esemplaristica che ha dominato per secoli l'agostinismo alto-medievale³⁵.

La condivisione di questo importante sfondo dottrinario è evidente soprattutto in alcuni passaggi del quarto Trattato (e ultimo, poiché con la sua conclusione l'autore ha lasciato l'opera incompiuta, rinunciando al progetto originario), in cui si affronta direttamente «la diffinitione di nobilitade», quando Dante afferma con chiarezza che «questa 'grazia', cioè questa divi-

sustineat. Unde et praedictae virtutes (...) studiosissime sicut torrentes aquae ad opus divinum currunt, quatenus sole fulgentiora Christi membra capiti suo in lucidis acquisitionibus *nobilissime perfecta* coniungantur».

³⁵ Nel cuore del grande contenitore della dottrina esemplaristica – secondo cui i modelli eterni della verità sussistenti, dal principio della creazione, nel Verbo, Sapienza o Arte del Padre, orientano verso il Bene sommo l'intera articolazione degli enti finiti e individuali nella storia –, si armonizzano molteplici temi speculativi tra loro strettamente congiunti: il principio dell'*ordine* cosmico, concerto organico di tutti i moti dell'essere, regolati dall'eterna sussistenza delle idee divine; il criterio epistemologico della coerenza tra l'oggettività di tale ordine e le regole delle arti liberali (in particolare logica e aritmetica); la concezione della storia come discesa dai principi universali e processo di ritorno a essi lungo il dipanarsi dell'effettualità spazio-temporale; la considerazione del peccato originale come caduta e corruzione della natura umana, nell'unità ontologica del primo uomo (archetipo ideale dell'intero genere umano); e la simmetrica idea della salvezza universale mediante l'opera di redenzione del Cristo incarnato (secondo Adamo e dunque nuovo modello eterno dell'umanità redenta). – Per approfondimenti sulla coerenza del sistema di pensiero platonico-agostiniano alto-medievale, si vedano alcuni miei recenti studi: *La cattedra di Filologia. Ordine, strumenti e fini del sapere in Ugo di San Vittore*, in *Ugo di San Vittore*, Atti del XLVII Convegno storico internazionale del Centro Italiano di Studi sul Basso medioevo – Accademia Tudertina (Todi, 10-12 ottobre 2010), Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2011, pp. 173-214; *La storia del pensiero altomedievale. Modelli tradizionali e nuove chiavi di lettura*, in *Scientia, Fides, Theologia. Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, a cura di S. Perfetti, Pisa, Edizioni ETS, 2011, pp. 49-87; *Fenomenismo medievale e pensiero eidetico*, in *Persona, Logos, Relazione. Una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello*, a cura di E. Baccharini – M. D'Ambra – P. Manganaro – A. M. Pezzella, Roma, Città Nuova, 2011, pp. 26-49; *Platonismo medievale. Percorsi classici e nuove prospettive*, in *Adorare caelestia, governare terrena. Atti del colloquio internazionale in onore di Paolo Lucentini (Napoli, 6-7 novembre 2007)*, a cura di P. Arfé – I. Caiazza – A. Sannino, Turnhout, Brepols, 2011 (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia*, 58), pp. 227-259.

na cosa» rende quanti la possiedono «“quasi” come “dèi”, senza macula di vizio», e quindi è un bene che «dare non può se non Iddio solo»³⁶. In base dunque, ancora una volta, a una palese apertura del sapere all'incremento teologico proveniente dalla Rivelazione³⁷, risulta chiaro che il «divino seme» della 'nobiltà' non è proprio della 'stirpe' (per ereditarietà o per censo), ma «cade ne le singolari persone»³⁸ per una gratuita concessione divina di cui possono però beneficiare, concorrendo con i propri meriti alla generosità della grazia, solo quanti si rendono con l'esercizio delle virtù capaci di portare a compimento le potenzialità della propria natura. Sicché – con un aperto ricorso alla metafora della «via recta», da Dante particolarmente amata – 'nobile' è colui che «per sua industria, cioè per accorgimento e per bontade d'ingegno, solo da sé guidato, *per lo diritto cammino* si va là dove intende»³⁹. E la felicità, con sintomatica ripresa degli stessi concetti intensamente congegnati da Ildegarda, è qui ripetutamente presentata come «dolcezza», acquisita («comparata») con il perfezionamento delle positive qualità dell'individuo virtuoso:

Dio solo porge questa grazia all'anima di quelli cui vede stare perfettamente nella sua persona, acconcio e disposto a questo divino atto ricevere. (...) Onde, se l'anima è imperfettamente posta, non è disposta a ricevere questa benedetta e divina infusione. (...) Per quello che dinanzi detto è (cioè che le vertudi sono frutto di nobilitade, e che Dio questa metta nell'anima che bien siede) (...) a quelli che hanno intelletto, che sono pochi, è manifesto che nobilitade umana non sia altro che “seme di felicitade”, “messo da Dio ne l'anima ben posta”, cioè lo cui corpo è

³⁶ Cfr. *Convivio*, IV, xx, 1 e 3; e cfr. i vv. 115-121 della canzone *Le dolci rime d'amor*, commentata in questo quarto Trattato: «Ch'elli son quasi dèi | quei c'han tal grazia fuor di tutti rei; | ché solo Iddio a l'anima la dona | che vede in sua persona | perfettamente star: sì ch'ad alquanti | che seme di felicità si acosta, | messo da Dio ne l'anima ben posta». Come si vedrà più avanti, anche i malvagi raggiungono una loro perfezione, ma non quella voluta da Dio per la loro natura: tutti gli uomini possono quindi pervenire alla nobiltà, ma non tutti sono per essa 'quasi' divinizzati (dunque «fuor di tutti rei»).

³⁷ Evidenziata dalla citazione, *ibidem*, 6, del versetto dall'epistola di Giacomo che è tradizionalmente inteso come sintesi efficacissima della dottrina del procedere della bontà divina nella distinzione di opera di natura (*datum*) e di grazia (*donum*): «Ogni ottimo dato e ogni dono perfetto di suso viene, discendendo dal Padre de' lumi» (*Gc* 1, 17, nella traduzione che ne propone Dante). L'importanza centrale di queste parole nella tradizione platonizzante alto-medievale è avviata dalla loro collocazione quale incipit del *corpus areopagiticum*: cfr. ps.-Dionigi Areopagita, *De coelesti hierarchia*, 1, 1, PG 3, 120B, ed. R. Roques – G. Heil – M. de Gandillac, Paris, Les Éditions du Cerf, 1958 (SC, 58), p. 70.

³⁸ Cfr. *Convivio*, *ibidem*, 5.

³⁹ *Ibidem*, VII, 7. Sull'immagine della *via diritta* lungo la quale l'umanità è orientata al fine della beatitudine cfr. anche *supra*, alla nota 27; e *infra*, nota 106.

d'ogni parte disposto perfettamente. Ché, se le vertudi sono frutto di nobilitade, e *felicidade* è *dolcezza* [per quelle] comparata, manifesto è essa *nobilitade* essere *semente di felicidadē*, come detto è⁴⁰.

Ma prima del suo dipanarsi nella convergenza di esercizio delle virtù e gratuita remunerazione divina⁴¹, il processo dell'uomo verso il perfezionamento della sua natura deve essere inserito e giustificato (nei primi dieci paragrafi del capitolo XXI, che Dante stesso definisce «speciale») nel quadro fisiologico della teoria aristotelica sull'origine dell'anima, alla quale egli si accosta sulla scorta della lettura che ne propone Alberto Magno⁴². L'apporto di tale *excursus* dottrinale consiste infatti nel mostrare come compito dell'individuo sia portare a effetto, nei migliori modi possibili e superando tutti i condizionamenti particolari della sua crescita personale, le disposizioni naturali che saranno poi parallelamente incrementate, appunto in proporzione diretta al loro grado di virtuosità, dall'aiuto della grazia divina (che «tanto largamente in quella», cioè nell'anima, «ne mette quanto apparecchiata è a riceverne»⁴³). L'esercizio naturale di conoscenza e virtù è allora veramente – per la buona crescita del germoglio («tallo») nato dal seme della nobiltà, il cui frutto sarà la «dolcezza de l'umana felicidadē» – una condizione complementare all'adesione della mente alla sapienza e alla legge rivelate⁴⁴.

È allora riconoscibile in queste pagine la tendenza da parte di Dante a inquadrare innanzi tutto la propria idea della «nobilissima perfezione» nel contesto sistematico della dottrina metafisico-antropologica di matrice

⁴⁰ *Ibidem*, xx, 7 e 9. Virgolettati nel testo sono i versi commentati, ricordati *supra*, alla nota 36.

⁴¹ Cfr. *ibidem*, XXI, 1: «Acciò che più perfettamente s'abbia conoscenza della umana bontade secondo che in noi è principio di tutto bene, la quale nobilitade si chiama, da chiarire è in questo speciale capitolo come questa bontade discende in noi; e prima per modo naturale, e poi per modo teologico, cioè divino e spirituale».

⁴² Cfr. *ibidem*, 2-10. Su questa dottrina cfr. B. Nardi, *Sull'origine dell'anima umana*, in Id., *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca*, Bari, Laterza, 1942, pp. 187-209; E. Massa, s. v. *Alberto Magno*, in *Enciclopedia Dantesca*, I, [coll. 100a-108b], coll. 103a-105a (*Origine e struttura dell'anima*).

⁴³ *Convivio*, *ibidem*, 11.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, 14: «E però vuole santo Augustino, e ancora Aristotile nel secondo de l'Etica, che l'uomo s'ausi a ben fare e a rifrenare le sue passioni, acciò che questo tallo, che detto è, per buona consuetudine induri, e rifermissi nella sua rettitudine, sì che possa fruttificare, e del suo frutto uscire la *dolcezza* de l'umana *felicidade*». Il rinvio ad Agostino appare alquanto generico; per Aristotele, cfr. *Ethica Nicomachea*, II (B), 1, 1103b. Sulla «dolcezza» della felicità umana, cfr. anche *Convivio*, *ibid.*, xxii, 2 e 17.

platonico-cristiana secondo cui tutte le cose singolari, discese nella loro individualità da modelli essenziali eterni (forme sostanziali, cause, *rationes* primordiali), sono avviate nel corso della loro singola esistenza a tornare a congiungersi con essi, al termine di un processo di ritorno assicurato dalla compartecipazione di causalità naturale e redenzione. In effetti, se *virtus* è per ogni essere particolare il nome che spetta a ciascuna delle potenze positive che sviluppandosi nel corso della vita terrena lo indirizzano a tale ricongiungimento finale, *actus* o *operatio*, oppure (appunto) *perfectio*, sono invece i nomi riservati dal lessico filosofico all'esito ultimo di tale percorso di attuazione delle potenzialità virtuose in ogni creatura⁴⁵: e che concorrono a rendere fruibile nella letteratura filosofico-teologica del Medioevo latino il significato complesso e polivalente (nell'ambito dell'*intelligere* come in quello del *credere*) del termine greco *entelechia*.

* * *

Già nelle pagine aristoteliche che la introducono, la nozione di ἐντελέχεια (dall'aggettivo ἐντελής, compiuto) è caratterizzata da diverse sfumature di significato. Nella *Metaphysica* è utilizzata per indicare l'esito dello sviluppo della singola potenza nell'attuarsi della corrispondente operazione naturale (abituamente indicata, quest'ultima, da ἐνέργεια)⁴⁶. Nel *De anima*, con specifico riferimento alla natura dell'uomo, la stessa parola indica in particolare la capacità che ha l'anima, in quanto forma del corpo, di realizzarne le potenzialità nell'articolato dipanarsi del processo vitale⁴⁷. Allo stesso Aristotele

⁴⁵ Cfr. G. d'Onofrio, «*Inoperans gratia*»: problemi del neoplatonismo cristiano ed ermeneutica trinitaria di atto e potenza in Giovanni Scoto Eriugena, in *Latto aristotelico e le sue ermeneutiche*, Atti del Colloquio internazionale (Laterano, 17-19 gennaio 1989), a cura di M. Sánchez Sorondo, Roma, Herder – Università Lateranense, 1990 (Dialogo di filosofia, 7), pp. 337-366.

⁴⁶ Pur tenendo conto di una certa oscillazione nell'uso dei due termini, si può dire che tendenzialmente ἐνέργεια indica nel lessico della *Metaphysica* il processo che porta all'atto, mentre ἐντελέχεια è preferito per esprimere il risultato di tale operazione, in cui sono determinate tutte le perfezioni proprie della forma: cfr. Aristotele, *Metaphysica*, IX (Θ), 3, 1037a; 6, 1048ab; 8, 1050a. Cfr. C.-H. Chen, *The Relation between the terms ENERGEIA and ENTELECHEIA in the Philosophy of Aristotle*, «Classical Quarterly», LII (1958), pp. 12-17; G. A. Blair, *The Meaning of «Energeia» and «Entelecheia» in Aristotle*, «International Philosophical Quarterly», VII (1967), pp. 101-117; G. Giannini – E. Berti, s. v. *Entelechia*, in *Enciclopedia filosofica*, a cura della Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, 12 voll., Milano, Bompiani, 2006, IV, pp. 3420-3424.

⁴⁷ In *De anima*, II (B), 1, 412a, l'ἐντελέχεια corrisponde alla forma (εἶδος) dell'anima, mentre la potenza (δύναμις) equivale alla materia (ὑλη).

viene però anche attribuito – a partire da una testimonianza riportata da Cicerone nelle *Tusculanae*, riconducibile ai perduti scritti giovanili dello Stagirita, in particolare al *De philosophia* – un uso di questo termine, ma nella variante formale ἐνδελέχεια, ancora marcatamente influenzato dall'ontologismo platonico: al di sopra dei quattro elementi, cause di tutte le cose corporee secondo la tradizione, Aristotele avrebbe ammesso nel composto umano, chiamandola con questo nome, la presenza di una quinta «natura», ossia di una realtà essenziale, autonomamente sussistente, ma capace di operare quale principio formale e motore costante dell'attività intellettuale, specifica della «mens» o «animus»⁴⁸.

In epoca tardo-antica – a parte alcune evocazioni, per lo più erudite, polemiche e comunque poco interessate, negli scritti dei Padri⁴⁹ – la no-

⁴⁸ Cfr. Marco Tullio Cicerone, *Tusculanae disputationes*, I, 10, 22, ed. C.F.W. Müller, *Scripta*, IV/1, Leipzig, Teubner, 1889 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 287, 14-00 [= Aristotelis *Fragmenta selecta*, ed. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1955, Περὶ φιλοσοφίας (*De philosophia*), 27b, p. 95]: «Aristoteles, longe omnibus (Platonem semper excipio) praestans et ingenio et diligentia, cum quattuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia orerentur, quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens. Cogitare enim et providere et discere et docere et invenire aliquid (...) in horum quattuor generum inesse nullo putat; quintum genus adhibet vacans nomine et sic ipsum *animus* ἐνδελέθειαν appellat novo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem». Su questo valore di ἐνδελέχεια negli scritti giovanili di Aristotele e la sua relazione con l'ἐντελέχεια delle opere più mature, cfr. R. Hirzel, *Über Entelechie und Endecheie*, «Rheinische Museum», XXXIX (1884), 169-208; E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1936, I, pp. 227-272, in partic. pp. 250-251; J. Bidez, *Un singulier naufrage littéraire dans l'antiquité. À la recherche des épaves de l'Aristote perdu*, Bruxelles, Office de publicité, 1943, pp. 33-37.

⁴⁹ Gli autori ecclesiastici dei primi secoli si rifanno volentieri alla testimonianza ciceroniana dalle *Tusculanae* per compilare un elenco dossografico delle opinioni dei vari filosofi sui principi fondativi del reale, includendo fra tali essenze primordiali – oltre i quattro elementi, i numeri di Pitagora e le idee di Platone – appunto l'*entelechia* (o le *entelechiaie*) di Aristotele. Cfr. Tertulliano, *De anima*, 32, 4, PL 2, 703B, ed. J. H. Waszink, in Id., *Opera*, II, Turnhout, Brepols, 1954 (CCSL 2), p. 830, 31; Ambrogio di Milano, *De Noe*, 25, 92, PL 14, 403D, ed. Schenkl, I, p. 478, 12. La stessa impostazione si incontra in Macrobio, *In somnium Scipionis commentarius*, I, 14, 19, ed. J. Willis, Stuttgart, Teubner, 1994 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 58, 32; e in Fulgenzio Placiade, *Virgiliana Continentia*, in Id., *Opera*, ed. R. Helm, Leipzig, Teubner, 1898 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 86, 1. – Ambrogio documenta però anche l'identificazione aristotelica dell'*entelechia* con l'essenza dell'anima umana, riservandole comunque la funzione di principio formale del conoscere; cfr. Ambrogio di Milano, *De Isaac vel anima*, 2, 4, PL 14, 504C, ed. Schenkl, II, pp. 644, 23 - 645, 4; *Epistula ad Orontianum*, PL 16, 1074AB, in Id., *Opera*, X, *Epistulae*, 3 voll., I, ed. O. Faller, Wien, Hoelder – Pichler – Tempsky, 1968 (CSEL, 82/1), 21, pp. 153, 4 - 154, 10. E sopravvive nei

zione di *entelechia* o *endelechia*, una volta attenuatasi sul piano linguistico la distinzione tra le due varianti⁵⁰, viene rielaborata nell'alveo del medio-platonismo latino in una suggestiva fusione dei loro significati: una contaminazione certo poco ortodossa dal punto di vista del maturo pensiero aristotelico, ma feconda di implicazioni metafisiche⁵¹. Ne scaturisce un quadro antropologico nuovo, nel quale l'anima, vera essenza dell'uomo, pur conservando il compito di animare il corpo, recupera in sé le migliori virtù naturali che l'individuo deve portare ad atto nel corso della vita terrena, purificandosi dall'imperfezione delle potenzialità materiali e della dispersione accidentale per ascendere alla spirituale unità dell'*operatio* o *perfectio* interiore, indicata, appunto con il nome di *entelechia* o *endelechia*.

Inaugura questa tradizione in Occidente Calcidio, nel suo commento al *Timeo* platonico, proponendo *entelechia* come equivalente ad «absoluta perfectio», in quanto forma che porta a compimento negli individui le qualità del genere («species qua formantur singula generaliter»)⁵²; e chiarendo che non si tratta di una prerogativa del solo essere umano, ma consiste, in ogni essere particolare sottoposto a un processo di crescita, nella 'perfetta' realizzazione, nell'individuo adulto, delle prerogative proprie dell'essenza ideale, potenzialmente previste nella feconda potenzialità della «virtus» seminale da cui è nato⁵³. Marziano Capella da parte sua, nell'intricata alle-

suoi scritti anche l'originario significato di risultato del processo che porta ad atto le potenzialità naturali; cfr. Id., *De Noe*, 2, 5, 364B, ed. Schenkl, I, p. 415, 19-20: «In voluntate est malum, non in *entelichia*, hoc est in *opere* atque *effectus*».

⁵⁰ Nella tradizione manoscritta della maggior parte dei testi qui ricordati è frequente una indifferenziata alternanza grafica (ampiamente attestata dagli apparati delle edizioni moderne).

⁵¹ Sulla complessa storia di questa concezione fra età tardo-antica e alto-medioevo, si veda oggi M. Lenzi, *Anima, forma e sostanza: filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2011 (Uomini e mondi medievali, 28), in partic. alle pp. 4-31.

⁵² Calcidio, *Commentarius in Platonis Timaeum*, ccxxii (258), ed. J. H. Waszink, London – Leiden, The Warburg Institute – Brill, 1962 (Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato latinus, 4), p. 236, 5-7: «Hanc ergo speciem qua formantur singula generaliter Aristoteles entelichiam, id est absolutam perfectionem, vocat». Cfr. anche *ibidem*, p. 237, 2-3.

⁵³ Cfr. *ibidem*, ccxxv (263), p. 240, 13-18: «Aliud est igitur anima et item aliud *specialis essentia*. Itemque haec *entelechia* in rebus quoque cernitur quae sunt sine anima. Si enim est plena cuiusque seminis conceptusque *perfectio*, qui magis animalia quam stirpes et arbores legitimo tempore accipiunt *perfectionem*? At vero anima in solis animalibus. Deinde perfectio adultis iam, quae in conceptu sunt, adhibetur et cum isdem crescit». Su questo contributo calcidiano, cfr. G. Mathon, *Jean Scot Érigène, Chalcidius et le problème de l'âme*

goria dei primi libri del *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, narra della candidatura a sposa di Mercurio ipotizzata per Psiche (l'anima), della quale viene detto che è padre il Sole ed è madre una personificata Entelechia, alla ricerca della quale, nelle più alte regioni del cielo, è descritto come particolarmente impegnato il filosofo Aristotele⁵⁴. I glossatori carolingi di questo testo non si lasciano sfuggire l'occasione per connettere la nozione di *forma* essenziale dell'anima all'idea calcidiana della *perfectio* in generale come esito di una 'crescita' o 'maturazione' della sostanza individuale, di ordine più metafisico che temporale. Ed è proprio qui, presso questi primi cultori cristiani dello studio delle arti liberali, che si scopre (e dà i suoi frutti) la possibilità di far combaciare questa antropologia medioplatonica con uno dei temi portanti dell'escatologia paolina: riconoscendovi cioè i fondamenti di una teoria dell'elevazione di tutta la *natura* in generale a una condizione di stabilità ontologica originaria, perduta con la nascita e l'immissione nel processo del divenire storico; e quindi della restituzione della *natura umana* in particolare, decaduta da tale stabilità in seguito al peccato originale e restaurata nei redenti, alle medesime condizioni di libertà spirituale dalle costrizioni dell'accidentalità spazio-temporale che furono proprie del corpo di Cristo dopo la resurrezione e che avrebbero potuto essere proprie di Adamo se non fosse caduto. Le molte idee filosofiche finora sparse intorno a diverse letture del termine *entelechia* si congiungono così in una saldatura dottrinarica il cui legante principale sgorga dalla scoperta di una giustificazione teologica dell'aspirazione umana alla *perfectio*, come attuazione piena delle qualità originarie dell'uomo, represses dalle conseguenze del peccato e permanenti nello stato terreno solo come potenzialità irrisolte.

Il primo commentatore di Marziano che dà sostanza a questa splendida sintesi di filosofia e teologia è l'irlandese Giovanni Scoto Eriugena. In una breve glossa sul personaggio di Entelechia, un'etimologia alquanto forzata – cosa non rara nell'alto Medioevo – gli suggerisce un possibile, efficace accostamento tra la prospettiva antropologica del platonismo e la dottrina con cui l'apostolo Paolo promette all'individuo umano, con la resurrezione,

universelle, in *L'homme et son destin*, Actes du premier congrès International de philosophie médiévale, Louvain – Paris, Nauwelaerts, 1960, pp. 361-375; J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, pp. 206-216.

⁵⁴ Cfr. Marziano Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, I, 7, ed. J. Willis, Leipzig, Teubner, 1983 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), p. 4, 10-11: «Volut saltem [*scil.* Mercurius] Entelechiae ac Solis filiam postulare»; *ibidem*, II, 213: «Aristoteles per caeli quoque culmina Entelechiam scrupulosius requirebat».

la piena attuazione di tutte le qualità positive potenzialmente peculiari, in generale, della sua natura:

Endelichia, come chiarisce Calcidio nel commento del Timeo di Platone, significa *età perfetta*. L'età adulta è detta infatti dai Greci *elichia* (ἡλικία). Dunque *endelichia* è come se fosse una *endos elichia* (ἔνδος ἡλικία), ossia una *età interiore*⁵⁵.

Paolo usa in effetti la parola 'età' (ἡλικία) nell'*Epistola agli Efesini* (4, 13) quando assicura che «raggiungeremo tutti (...) lo stato finale di uomo perfetto (*in virum perfectum*), nella misura dell'età della pienezza di Cristo (*in mensuram aetatis plenitudinis Christi*; in greco: εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ)». Giovanni Scoto coglie con interesse la straordinaria coincidenza tra la spiegazione dell'*endelichia* come *endos elichia*, ossia 'età interiore', e questa «misura dell'età della pienezza di Cristo», principio, sempre secondo Paolo, della pura spiritualità somato-psichica dell'*homo interior*, l'«uomo interiore» non corruttibile, che «si rinnova giorno dopo giorno»⁵⁶. E in una densa pagina della sua opera maggiore, il *Periphyseon*, ne esplicita il senso assumendola come cardine su cui costruire un'organica antropologia esempla-

⁵⁵ Cfr. Giovanni Scoto Eriugena, *Annotaciones in Martianum*, I, 7, 10, ed. C. E. Lutz, Cambridge, The Mediaeval Academy of America, 1939 (repr. New York, Kraus reprint, 1970), p. 10, 16-24: «*Endelichia*, ut Calcidius in expositione *Timei* Platonis exponit, *perfecta aetas* interpretatur. *Aetas* quippe adulta ΕΛΕΚΙΑ a Grecis dicitur. *Endelechia* vero quasi ΕΝΑΟC ΕΛΕΚΙΑ hoc est *intima aetas*» (l'editrice Lutz, da me qui corretta, sostituisce ingiustificatamente *entelechia* alle forme *endelichia* e *endelechia* attestate nel manoscritto su cui lavora). La glossa erigeniana prosegue con un riferimento alla dottrina platonico-calcidiana dell'*anima mundi*, intesa però quale archetipo universale di cui partecipano o dai cui scaturiscono le anime individuali; cfr. *ibidem*, p. 10, 19-25: «*Generalem* quippe mundi animam *endelichiam* Plato nominat, ex qua speciales animae sive rationabile sint sive ratione carentes in singulas mundani corporis partes sole administrante vel potius procreante procedunt, ut Platonici perhibent. Quorum sectam Martianus sequitur asserens *Psichen*, hoc est animam, *Entelechie ac Solis esse filiam*». – Una versione in parte diversa della medesima glossa, proveniente da una raccolta alternativa (sempre riconducibile all'insegnamento di Giovanni Scoto) di annotazioni al primo libro del *De nuptiis*, è stata edita da É. Jeuneau, *Quatre thèmes érigéniens*, Montréal – Paris, Institut d'Études Médiévales Albert-le-Grand – Vrin, 1978, p. 110, 7-11: «'Endelechia' vocatur *perfecta aetas*, 'eliche' *aetas generalis*. Ideo autem dicitur anima esse filia Solis, quae grece vocatur NYC, quia dum anima ad *perfectam aetatem* pervenerit, *entelechia* vocatur. *Perfecta* igitur anima a claritate scientiae dicitur». Per l'etimologia, cfr. G. d'Onofrio, *Giovanni Scoto e Remigio di Auxerre: a proposito di alcuni commenti altomedievali a Boezio*, «Studi Medievali», XXII (1981), 2, pp. 587-693, in partic. 656-657.

⁵⁶ Cfr. 2 *Cor* 4, 16: «Licet is qui foris est noster homo corrumpatur, tamen is qui *intus* est renovatur de die in diem». Ma cfr. anche *Rm* 7, 22: «Condelector enim legi Dei *secundum interiorem hominem*»; e *Eph* 3, 16-17: «Ut det vobis (...) *in interiore homine* Christum habitare per fidem in cordibus vestris».

ristica, per porla alla base della propria teoria escatologica. L'idea di «absoluta perfectio» o «perfecta aetas» appare nella sistematica concezione eriuigeniana della storia del creato quale obiettivo finale del duplice processo di derivazione di tutte le cose dalle cause primordiali e di ritorno a esse. Tutte le cose esistenti tendono a pervenire alla loro peculiare *perfectio* ricongiungendosi alla sussistenza originaria degli archetipi eternamente stabili nel Verbo divino⁵⁷. Il movimento, nel processo dell'esistenza creata, è dunque l'esito temporaneo del tendere alla 'perfezione' da parte di tutto ciò che è disceso dalla stabilità originaria delle cause all'incompletezza degli effetti⁵⁸; e la conclusione del pro-

⁵⁷ Cfr. Giovanni Scoto Eriugena, *Periphyseon*, I, PL 122, 451D-452A, ed. É. Jeauneau, 5 voll., Turnhout, Brepols, 1996-2003 (CCCM 161-165), I, p. 17, 408-412: «Ipsum enim omnia appetunt. Est igitur principium et medium et finis: principium quidem, quia *ex se* sunt omnia quae essentiam participant; medium autem, quia *in ipso* et per ipsum subsistunt atque moventur; finis vero, quia *ad ipsum* moventur quietem motus sui *suaeque perfectionis stabilitatem* quaerentia». Nella scansione dei quattro momenti *ex se* (o *ex ipso*), *in ipso*, *per ipsum* e *ad ipsum* è riconoscibile la successione delle quattro *naturae* la cui *divisio* offre lo schema formale dell'intera opera: la produzione di tutte le cose dalla natura ineffabile di Dio, il loro eterno sussistere nelle *rationes aeternae* del Verbo, il loro discendere per il suo tramite negli effetti creati, il loro finale e definitivo ritorno alla stabilità degli archetipi e, tramite essi, in Dio. Per una presentazione complessiva del sistema eriuigeniano, cfr. i miei contributi: *Giovanni Scoto Eriugena*, in *Storia della Teologia nel Medioevo*, 3 voll., dir. di G. d'Onofrio, Casale Monferrato, Piemme, 1996, pp. 243-303; «Vera philosophia». *Studies in Late Antique, Early Medieval and Renaissance Christian Thought*, Turnhout, Brepols, 2008 (Nutrix, 1), pp. 143-208 (ch. 3, «The theological mission of the sage») (ora anche in italiano, Roma, Città Nuova, 2013, pp. 131-192); *Storia del pensiero medievale*, pp. 126-146 (l.i.5, «Giovanni Scoto Eriugena»).

⁵⁸ Cfr. Giovanni Scoto Eriugena, *ibidem*, 469CD, p. 41, 1176-1180: «Omne, quod non simul connaturaliter *perfectae* inest creaturae, sed per incrementa quaedam *ad inseparabilem incommutabilemque perfectionem* procedit, in motu esse necesse est. Omnis autem *habitus* motu quodam *ad perfectionem* ascendit in eo cuius habitus est. De qua *perfectione* quis firmus fieri in hac vita praesumat!». Si noti in questo testo l'accostamento tra l'idea di *perfectio* e la nozione di *habitus* (su cui cfr. *supra*, testo citato in corrispondenza alla nota 24). E cfr. Id., *Expositiones in Dionysii Ierarchiam coelestem*, 1, 2, PL 122, 127D-128A, ed. J. Barbet, Turnhout, Brepols, 1975 (CCCM31), p. 2, 45-51: «Praecedit itaque optima naturae substitutio, cui *ad perfectionem* additur ad Creatorem conversio. Et ne mireris, quod diximus, *nullam substitutam creaturam, nisi convertatur ad Creatorem, perfectam fieri posse*. Vera siquidem docet ratio omnia quae sunt *ad causam* suam, *ex qua*, et *per quam*, et *in qua* subsistunt, *ut perficiantur*, respicere». Questa dottrina viene accolta e trasmessa da alcuni testimoni della *Glossa ordinaria*; cfr. PL 113, 67B (*Gen 1*): «Dixit Deus, Fiat, id est, per Verbum suum fecit. Vel quia cum primum fiebat informis materia spiritualis, vel corporalis, non erat dicendum: Dixit Deus, Fiat; incongruum enim erat a Deo dici fiat, quia formam Verbi non imitatur imperfectio, nisi *cum generis sui conversione ad creatorem sit perfecta creatura*; ut cum dicitur: Dixit Deus, Fiat, intelligamus eum *ad se imperfectionem creaturae revocare*». La concezione dell'*entelechia* come causa finale del movimento rimanda indirettamente alla dottrina aristotelica dell'*entelechia* testimoniata da Cicerone: cfr. *supra*, alla nota 48.

cesso cosmico consisterà, alla fine dei tempi storici, nel ritrovamento della forma originaria in cui tutte le creature saranno effettivamente e definitivamente *perfectae*, ossia esaustivamente formate⁵⁹.

Nel quinto libro del *Periphyseon*, dedicato al «reditus» escatologico delle creature in Dio, Giovanni Scoto coniuga apertamente questa teoria con l'idea paolina della pienezza spirituale dell'umanità di Cristo risorto, che coinvolge corpo e anima invertendo i rapporti tra le limitazioni spazio-temporali della materia e le virtuose perfezioni dell'anima-forma; tale pienezza realizza in lui gli effetti della redenzione, quale anticipazione della *perfectio* ontologica cui sono destinati i risorti. In una celebre pagina del *De civitate Dei*, Agostino ha promosso in verità una interpretazione storico-letterale delle parole di Paolo, identificando la condizione del corpo risorto, in Cristo prima e nei redenti poi, con la compiuta maturazione fisica della giovinezza biologica di Gesù uomo, più o meno corrispondente ai trent'anni di vita⁶⁰. Ma Giovanni Scoto – fondandosi sull'esegesi più marcatamente allegorico-teoretica dei Padri greci, in particolare in Gregorio di Nazianzo («Gregorius Theologus») e Massimo il Confessore, ma condivisa anche da Ambrogio tra i latini – propone apertamente una forte precisazione in senso spirituale e

⁵⁹ Cfr. Giovanni Scoto, *Periphyseon*, II, 547BC, ed. Jeuneau, II, p. 30, 633-651: «Primordiales causae (...) ab uno summoque omnium principio, quod a nullo est, *perfectissime* in suis immutabilibus rationibus conditae sunt. (...) Nil enim est aliud rerum informitas nisi motus quidam non esse omnino deserens et statum suum in eo, quod vere est, appetens. Primordiales vero causae ita in principio, hoc est Dei Verbo quod vere dicitur esse et est, conditae sunt, ut nullo motu *perfectionem* suam in aliquo appetant, nisi in eo, in quo sunt immutabiliter *perfecteque formatae* sunt».

⁶⁰ Cfr. Agostino di Ippona, *De civitate Dei*, XXII, 15, PL 41, 777, ed. B. Dombart – A. Kalb, 2 voll., Turnhout, Brepols, 1955 (CCSL, 47-48), II, p. 834, 9-22: «Restat ergo, ut suam recipiat quisque mensuram, quam vel habuit in *iuventute*, etiamsi senex est mortuus, vel fuerat habiturus, si est ante defunctus. Atque illud quod commemoravit Apostolus de “mensura aetatis plenitudinis Christi”, (...) si hoc de resurrectione corporum dictum est, sic accipiamus dictum, ut nec infra, nec ultra *iuvenalem formam* resurgant corpora mortuorum, sed in eius aetate et robore, usque ad quam Christum hic pervenisse cognovimus. Circa triginta quippe annos definierunt esse etiam saeculi hujus doctissimi homines iuventutem; quae cum fuerit spatio proprio terminata, inde iam hominem in detrimenta vergere gravioris ac senilis aetatis». Questa testimonianza agostiniana, richiamata apertamente dall'Erigena (cfr. la nota seguente), ha goduto di ampia diffusione nel Medioevo: cfr., fra altri, Alcuino di York, *De fide sanctae et individuae Trinitatis*, III, 20, PL 101, 52A-54A; e Ugo di San Vittore, *De sacramentis Christianae fidei*, III, 17, 18, PL 176, 605AB. Non lontana è l'interpretazione fisico-letterale delle parole di Paolo proposta da Girolamo di Stridone, *Epistola ad Eustochium (Epitaphium sanctae Paulae)*, 25, PL 22, 902, in Id., *Epistolae*, ed. I. Hilberg, 3 voll., Wien – Leipzig, Tempsky – Freytag, 1910-1918 (CSEL, 54-56), I, 108, pp. 343, 18 - 344, 3.

idealistico di questa dottrina, affermando che la condizione di ‘pienezza di età’ di cui Cristo è stato modello e la perfetta ‘misura’ del suo corpo riservata ai risorti sono da intendere non tanto come segni di una crescita di ordine sensibile, qualitativo e quantitativo, quanto come esito di quella che dovrebbe essere per ciascun individuo la piena attuazione della forma sostanziale umana, nella definitiva liberazione da tutti i condizionamenti materiali⁶¹. In ogni singolo uomo si attuerà infatti, con il giudizio universale, l’«occulta ratio» da cui tutti sono derivati; ma si attuerà in modi e gradi differenti, per la diversificata realizzazione delle singole potenzialità, in corrispondenza a una distinta partecipazione alla comune forma sostanziale⁶²:

E tuttavia non ignoriamo la causa dell’errore di coloro che insegnano presuntivamente che tutti i corpi umani risorgeranno nella stessa statura del corpo del Signore: perché non riuscendo a comprendere correttamente ciò che è scritto in greco, εἰς μέτρον ἡλικίας, ossia «nella misura dell’età», pensavano che ἡλικία significasse qualcosa di relativo alla perfetta età del corpo, mentre ἡλικία significava molto più *la perfetta misura dell’anima nelle virtù*, che non quella del corpo attraverso incrementi locali e temporali. A questo proposito, infatti, i filosofi affermano che l’anima razionale è figlia di ἐνδελιχία, parola che significa ‘l’età perfetta nelle virtù’, in quanto viene da ἔνδος ἡλικίας, ossia l’età interiore⁶³.

⁶¹ Cfr. Giovanni Scoto Eriugena, *Periphyseon*, V, 995BC, ed. Jeauneau, V, p. 188, 6119-6131: «In resurrectione autem humanorum corporum, quod unusquisque in ea statura et magnitudine ad quam *perfecto sui corporis incremento* pervenit *in iuvenili aetate*, sive perventurus esset si morte non praeoccuparetur, vel quam deseruit in seniles defectus decedens, resurrecturus sit, beatus Augustinus in libris *De civitate Dei* incunctanter affirmat. Quod vero immortalia et spiritualia corpora nullis corporalium formarum liniamentis vel qualitatibus vel quantitibus circumscribentur propter ineffabilem eorum spiritibus incircumscriptis adunationem indiscretamque simplicitatem, beatum Gregorium Theologum, sanctum quippe Ambrosium necnon et Maximum venerabilem magistrum certis rationibus approbare saepe diximus». Alla tesi agostiniana l’Eriugena ha fatto cenno (con una distinzione più accentuata dall’opinione dei Padri greci) già *ibidem*, II, 543B, p. 25, 515-521.

⁶² Cfr. *ibidem*, 994A, p. 186, 6060-6063: «Inest siquidem unicuique hominum *occulta corporis sui ratio*, in quam resurrectionis tempore hoc terrenum mortaleque mutabitur».

⁶³ *Ibidem*, 995CD, pp. 188, 6131 - 189, 6140: «Causam tamen erroris eorum, qui in statura corporis dominici omnia humana corpora resurrectura dogmatizant non ignoramus: minus enim intelligentes quod in graeco est scriptum, ΕΙΣ ΜΕΤΡΟΝ ΗΛΙΚΙΑΣ, hoc est in mensuram aetatis, existimabant ΗΑΙΚΙΑΝ proprie ad perfectam corporis aetatem pertinere, cum ΗΑΙΚΙΑ plus *animae in virtutibus*, quam corporis per localia et temporalia incrementa, *perfectam* significet *mensuram*. Hinc est quod philosophi animam rationalem ΕΝΔΕΛΙΧΙΑΣ, hoc est perfectae aetatis in virtutibus, filiam asserunt esse, veluti ΕΝΔΟC ΕΛΙΧΙΑC, id est *intus aetatis*». Notare la presenza, che non può non essere intenzionale, in questa versione dell’etimologia di *endelichia*, rispetto alla glossa su Marziano («intima aetas», *supra*, alla nota 55), dell’avverbio *intus*, che richiama l’espressione di Paolo in 2 *Cor* 4, 16.

È importante osservare che la 'perfezione nelle virtù' è per Giovanni Scoto un concetto di ordine non etico, ma ontologico: è lo stato in cui la creatura perviene alla massima maturazione delle potenzialità di cui è dotata per natura. Ed è uno stato che sarà raggiunto per effetto di un processo naturale da qualsiasi essere creato, indipendentemente dai suoi meriti. Nell'uomo, in particolare, è subordinato alla resurrezione del corpo e al suo ricongiungimento con l'anima, esito del tutto naturale, per ciascun individuo, della sua esistenza terrena: tutti risorgeranno, come insegna Paolo, ma non tutti i risorti godranno degli esiti della redenzione («tutti certamente risorgeremo, ma non tutti saremo mutati in meglio», *1Cor 15, 51*)⁶⁴. La ricongiunzione dell'anima con il corpo sarà per tutti l'effetto di una causalità naturale, la «virtù naturale della resurrezione» (*virtus naturalis resurrectionis*)⁶⁵, che condurrà ogni individuo umano, dopo la conclusione dei tempi storici, alla condizione ontologica originariamente destinata ad Adamo con la creazione⁶⁶. Pure i malvagi, dunque, risorgeranno quale effetto naturale delle potenzialità della loro essenza umana, anche se la loro *entelechia* sarà compiuta («tota» e «perfecta») ma non meritevole, e non potrà quindi godere del dono, proveniente dalla sola grazia e non dalla natura, della pacificazione con Dio, premessa indispensabile per la visione beatificante della sua verità. E questo sarà anzi il principio stesso della loro dannazione: acquisire una perfezione naturale che sarebbe destinata alla redenzione eterna, e comprenderne la portata, e doverne invece restare esclusi; per cui la loro natura risorta sentirà maggiormente, dopo la resurrezione, la sofferenza della lontananza da Dio, proprio per il fatto di essere pienamente realizzata («optima») e perfettamente disposta al ricongiungimento con il suo amore, per loro eternamente vietato⁶⁷. L'*entelechia*

⁶⁴ Cfr. *ibidem*, 979BC, p. 166, 5417-5425: «Et fortassis hoc est quod ait Apostolus: "Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur". (...) Ac si aperte diceret: omnes nos, qui homines sumus, nemine excepto, in spiritualibus corporibus et integritate naturalium bonorum resurgemus, et in antiquitatem primae conditionis nostrae revertemur, sed non omnes immutabimur in deificationis gloriam».

⁶⁵ *Ibidem*, 924A, p. 90, 2878. E cfr., anche più esplicitamente, Id., *Commentarius in Evangelium Iohannis*, III, i, PL 122, 315D, ed. É. Jeuneau – A. Hicks, Turnhout, Brepols, 2008 (CCCM. 166), p. 79, 78-79: «Inest enim *naturaliter* humanae naturae *virtus resurrectionis*».

⁶⁶ Cfr. Id., *Periphyseon*, IV, 748C, ed. Jeuneau, IV, p. 12, 265-269: «[Homo] revertetur (...) in illam naturam, quam propter peccatum primi hominis deseruerat. Sua erat, priusquam peccantem relinqueret, sed (...) in eam revertitur, et amplius resurrectionis tempore revertetur».

⁶⁷ Cfr. *Periphyseon*, V, 944BD, p. 118, 3780-3796 (correggo, per coerenza tematica, alcune

è allora veramente la condizione naturale cui sono destinati a pervenire, quale attuazione spontanea delle potenzialità insite nel loro essere, tutti gli individui umani; in ciascuna *entelechia* il progetto divino della creazione giungerà al definitivo compimento, quando diverranno efficaci, producendo beatitudine o dannazione, gli esiti della volontaria adesione all'amore universale o del soggettivo rifiuto di esso, nell'affermarsi finale delle idee o volontà divine⁶⁸: che sono gli archetipi, o prototipi originari di ogni *entelechia* portata a compimento, le forme generali in cui tutto è predestinato alla realizzazione finale della propria natura e le *rationes* eterne da cui traggono il loro essere e i loro modi di essere tutte le cose⁶⁹.

* * *

Sarebbe difficile trovare conferme documentarie – ed è probabilmente ingiustificato cercarne – che attestino in Dante una diretta conoscenza della trattazione dell'*entelechia* nel *Periphyseon*⁷⁰. L'idea della resurrezio-

lezioni preferite dall'ed. Jeauneau e alcune sue scelte di punteggiatura): «Punitur itaque irrationabilis motus perversae voluntatis in natura rationabili, ipsa videlicet *natura* ubique in seipsa et in omnibus eam participantibus *bona, salva, integra, illaesa, incontaminata, incorruptibilis, impassibilis, immutabilis* participatione summi boni permanente, *ubique beata, gloriosissima in electis*, in quibus deificatur, *optima in reprobis*, quos continet ne illorum substantialis proprietates ad nihilum redigatur, hoc est, ne naturalium bonorum, quae ex conditione sua attraxerant, patiantur interitum; gaudet contemplatione veritatis in his, qui perfectam beatitudinem possident; gaudet administratione substantialitatis in his, qui suorum delictorum poenas solvunt; *in omnibus tota, perfecta*, suo similis Creatori, cunctis vitiorum sordibus, quibus in hac mortali carne veluti lepra quadam deformari et violari extrinsecus patitur, purgata, in pristinum conditionis suae statum restituta revertetur, redemptoris et susceptoris sui gratia revocata».

⁶⁸ Cfr. *ibidem*, 944D, p. 118, 3800-3803: «Omnia quippe visibilia et invisibilia in suis causis quiescent. Sola vero illicita voluntas malorum hominum et angelorum, sauciata pravorum sui morum memoria conscientiaque in seipsa torquebitur».

⁶⁹ Cfr. *ibidem*, II, 529AB, ed. Jeauneau, II, pp. 8, 136 - 9, 142 (anche qui sono indispensabili alcune correzioni rispetto all'edizione): «Ipsae autem primordiales rerum causae a Graecis ΠΡΩΤΟΤΥΠΑ, hoc est primordialia exempla, vel ΠΡΟΟΡΙΣΜΑΤΑ, hoc est, praedestinationes vel praedefinitiones vocantur; item ab eisdem ΘΕΙΑ ΘΕΛΗΜΑΤΑ, hoc est divinae voluntates dicuntur; ΔΕΑΕ quoque, id est, species vel formae, in quibus omnium rerum faciendarum, priusquam essent, incommutabiles rationes conditae sunt, solent vocari».

⁷⁰ Cfr. la posizione negativa sulla possibilità di un rapporto diretto di Dante con gli scritti dell'Eriugena, espressa da M. Cristiani, s. v. *Scoto Eriugena*, in *Enciclopedia Dantesca*, V, coll. 90a-92a. La presa di posizione della Cristiani, che non esclude comunque il riverberarsi, in Dante, di una antica tradizione culturale platonizzante ed esemplarista in cui i temi del *Periphyseon* possono avere contribuito al formarsi di una complessiva concezione di origine

ne nella pienezza della maturazione della forma (o *essentia*) umana sostanziale è tuttavia presente in modo tangibile e ricorrente nel suo pensiero antropologico, dal *Convivio* alla *Commedia*. È quindi lecito, e forse sufficiente, immaginare che egli abbia potuto familiarizzarsi con questa dottrina attraverso testimonianze intermedie, più o meno dirette. Quali fonti più vicine, in effetti, recanti informazioni di massima su questo tema è plausibile pensare a repertori enciclopedici, oppure a glosse, derivate da quelle di Giovanni Scoto, e spesso viventi di vita propria, variamente sparse lungo i margini di codici scritturali, trattati scientifici o manuali sulle arti liberali.

Le rapide ma precise informazioni sull'*entelechia* immesse dall'Eriugena nelle sue *Annotationes* a Marziano sono copiate, e integrate con altre fra le definizioni contemplate dalla variata storia di questo concetto, da Remigio di Auxerre, autore di un fortunato commento al medesimo *De nuptiis* che ha introdotto alla sistematicità pedagogica platonizzante di Marziano Capella forse il maggior numero di lettori di età altomedievale⁷¹. La precisazione teologica eriugeniana del concetto di *entelechia* o *endelechia* viene così immessa nel flusso di una tradizione erudita che la

e destino della specie umana, è esplicitamente polemica con gli studi di Rudolph Palgen, che hanno invece ipotizzato una dipendenza dottrinarie diretta di Dante dalle opere eriugeniane; cfr. R. Palgen, *Bonaventura e Dante*, «Convivium», XXV (1957), pp. 1-8, e Id., *Dante und Scotus Eriugena*, «Zeitschrift für romanische Philologie», LXXV (1959), pp. 467-492. In verità Palgen, pur senza aver saputo precisare adeguatamente possibili parallelismi terminologici ed essendosi affidato ad argomentazioni spesso abbastanza generiche e ingenuie, ha tuttavia intuito l'effettiva possibilità di reperire nel pensiero e nel linguaggio di Giovanni Scoto la presenza di alcune importanti idee-chiave utili per l'interpretazione di fondamentali passaggi teologici ed escatologici della *Commedia*. – Solo un confronto tematico (senza alcuna pretesa di indicare una relazione diretta) è invece suggerito da G.-H. Allard, *Lattitude de Jean Scot et de Dante à l'égard du thème des deux infinis: Dieu et la matière première*, in *Eriugena redivivus, Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums (Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg, 26.-30. August 1985), herausgegeben von W. Beierwaltes, Heidelberg, Winter, 1987 (Abhandl. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-hist. Klasse, Jahrg. 1987, 1. Abh.), pp. 237-253.

⁷¹ Cfr. Remigio di Auxerre, *Commentum in Martianum Capellam*, 7, 10, ed. C. E. Lutz, 2 voll., Leiden, Brill, 1962-1965, I, p. 76, 11-14: «Endelychia secundum Calcidium *perfecta aetas*, secundum Aristotelem *absoluta perfectio* interpretatur; Plato tamen endelychiam *animam mundi* dicit. Et dicta endelychia quasi "endos lechia", id est *intima aetas*». Cfr. *supra*, alla nota 55. Tra la dottrina eriugeniana e la glossa di Remigio possono anche avere svolto una funzione intermedia di tramite varie raccolte di annotazioni di età carolingia: cfr. *Glossae aevi Carolini in libros I-II Martiani Capellae De nuptiis Philologiae et Mercurii*, ed. S. O'Sullivan, Turnhout, Brepols, 2010 (CCCM, 237), I, 7, p. 36, 3-5 e 5-8.

diffonde nelle scuole di arti liberali e presso i compilatori di prontuari enciclopedici⁷². Nelle anonime *Glosae Colonienses* sul commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*, risalenti ai primi decenni del secolo XII, la nozione di *entelechia* è connessa al tema della sostanza attuale delle anime dei dannati nell'inferno prima della resurrezione del corpo⁷³. Con la *Cosmographia* di Bernardo Silvestre diventa un principio cardine della gerarchia che sostiene la metafisica esemplaristica chartriana⁷⁴. Alcuni decenni più tardi, accennando alla notizia reperibile in Marziano Capella e con stile che fa pensare appunto a una glossa, l'idea dell'anima come *endelicheia* è sintetizzata in un brano dal *De septem septenis* attribuito (con qualche incertezza) a Giovanni di Salisbury⁷⁵. Più tardi il poeta e grammatico Giovanni di Garlandia include nel suo *Opus synonymorum* il nome *endelechia* tra quelli che meglio esprimono, tra prospettiva filosofica e teologica, la natura dell'anima dell'uomo, quali spirito, *perfectio*, *natura* o ancora, con un aperto richiamo alla convergenza di erudizione filosofica

⁷² Si possono ricordare, per esempio, nel secolo XI, Papia Vocabulista, *Elementarium doctrinae rudimentum*, s. v. *Endelechia*, citato da G. Dahan, *Elements philosophiques dans l'Elementarium de Papias*, in *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Édouard Jeuneau*, edited by H. J. Westra, Leiden – New York – Köln, Brill, 1992, pp. 225-245: 243: «*Endelechia* absoluta perfectio vel forma corporis. *Endelechia* secundum Calcidium perfecta aetas, quasi endoslechia, id est intima aetas. Secundum Aristotilem perfectio absoluta. Secundum Platonem anima mundi». E ancora, nel secolo XII, Alessandro Neckam, *Commentum super Martianum*, I, 7, edited by C. J. McDonough, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2006 (Millennio Medievale, 64), p. 87; e *ibidem*, II, 213, pp. 243-244. Su queste testimonianze e mediazioni cfr. Lenzi, *Anima, forma e sostanza*, pp. 19-24.

⁷³ Cfr. *Glosae Colonienses super Macrobius*, I, 14, 19, ed. in I. Caiazzo, *Lectures médiévales de Macrobie: les «Glosae Colonienses super Macrobius»*, étude et édition, Paris, Vrin, 2002 (Études de Philosophie Médiévale, 83), p. 223, 11-14: «*Enchelia* (*sic*) est forma animati corporis, quod dicitur secundum illos qui dicunt actualiter animam in inferno habere liniamenta corporis, et tantum ignis et claritatis in quo videatur, nec tantum soliditatis quod tangatur».

⁷⁴ Cfr. Bernardo Silvestre, *Cosmographia*, I, 4, 14, ed. P. Dronke, Leiden, Brill, 1978 (Textus Minores, 53), p. 120, 1-6: «Sicut enim divinae voluntatis semper est pregnans, sic exemplis aeternarum quas gestat imaginum Noys Endelichiam, Endelichia Naturam, Natura Imarmene quid mundo debeat informavit. Substantiam animis Endelechia subministrat; habitaculum animae, corpus, artifex Natura de initiorum materiis et qualitate componit».

⁷⁵ Cfr. Giovanni di Salisbury (?), *De septem septenis*, IV, PL 199, 952AB: «Istae namque vires ita coeunt in substantiam quod una sunt anima. Ad haec autem evidentius ostendum, dicit Mercurius Hermes: Sapientia dicitur mater psyches, Endelicheia quasi *endon elicheia*, id est aeternitatis filia; scilicet sapientia creavit psychen, id est animam, dans ei a se, non de se, rationem, intelligentiam et immortalitatem; unde anima ab officio animandi, id est vivificandi, dicitur».

e teologia paolina, *homo interior*⁷⁶. Per un tramite di questo tipo tale informazione giunge a un illustre «curiosus» del tempo di Dante, Giovanni Boccaccio, che nelle *Genealogie* propone la definizione di *endelichia* come «perfecta aetas» e la sua collocazione in relazione alle altre età, storiche e fisiologiche, dell'uomo⁷⁷.

Quali testimoni più o meno diretti di questa tradizione antropologica platonico-cristiana Dante ha avuto inoltre occasione di frequentare, nei primi anni della sua formazione filosofico-teologica, gli autori alto-medievali di opere di esegesi biblica di area monastica, che hanno fatto propria, coniugandola con l'esemplarismo agostiniano, l'idea eriuigeniana della restituzione della *natura* umana alla *ratio* perfetta originaria come si è storicamente realizzata nel Cristo risorto, sia pure smussandone, almeno formalmente, l'accentuata tendenza apocatastatica. Tra questi indiretti mediatori merita di essere ricordato almeno Bruno di Segni – teologo italiano del secolo XI per il quale ho già avuto modo, altrove, di suggerire il ruolo di probabile fonte per importanti immagini ed espressioni dantesche nel primo Canto dell'*Inferno*⁷⁸ –, il quale (anche se con diverso spessore speculativo rispetto all'Eriugena) descrive in più pagine della propria *Expositio in Pentateuchum* la condizione di Adamo prima del peccato come *perfectio* della natura umana, destinata a essere restaurata, grazie alla mediazione di Cristo, quando saranno compiute

⁷⁶ Cfr. Giovanni di Garlandia, *Opus synonymorum*, PL 150, 1578A: «Spiritus est anima, manes, *perfectio*, vita, | vis, *endelechia*, *natura*, potentia, virtus | *interior* vel *homo*». Su questo personaggio e i suoi scritti, cfr. A. Grondeux – E. Marguin, *L'oeuvre grammaticale de Jean de Garlande (ca 1195-1272?), auteur, réviseur et glosateur: un bilan*, «Histoire, Épistémologie, Langage», XXI (1999), pp. 133-163.

⁷⁷ Cfr. Giovanni Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium*, V, 22, 12, ed. V. Zaccaria, in Id., *Tutte le opere*, a cura di V. Branca, 12 voll., Milano, Mondadori, 1967-1998, VII-VIII/1, p. 566: «Endelichia autem, ut dicit Calcidius *super Tymeo* Platonis, *perfecta etas* interpretatur; cuius ideo rationalis anima dicitur filia, quia etsi in utero matris illam “a patre luminum” (cfr. *Gc* 1, 17) suscipiamus, non tamen eius apparent opera, nisi in *etate perfecta*; cum potius naturali quodam instinctu usque ad etatem perfectam feramur, quam iudicio rationis; etate vero perfecta agere incipimus ratione». Nella terza sezione di un manoscritto fiorentino del secolo XIV (Biblioteca Nazionale, Conv. Soppr., I. 1. 28, ff. 50^r-55^r) proveniente dal monastero di S. Marco, Peter Dronke ha studiato un commento al *De nuptiis* dal quale ha edito alcune glosse, compresa una sul concetto di *endelichia*, collegato però, anche come «intima aetas», alla nozione di ‘anima del mondo’; cfr. P. Dronke, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden – Köln, Brill, 1974 (Mittellateinische Studien und Texte, 9), p. 116: «Endelichia secundum Platonem interpretatur ‘intima aetas’, secundum Aristotelem ‘absoluta perfectio’, quarum utraque ad animam mundi refertur».

⁷⁸ Cfr. G. d'Onofrio, *Per hanc silvam obscuram*, «Schola Salernitana», XIV (2011), pp. 115-128.

le *perfectiones creaturali* e i redenti saranno in grado di partecipare alla *plenitudo scientiae* di Dio e all'universale diffusione del suo amore⁷⁹.

Al di qua di questa raccolta di possibili intermediari, è comunque certo che proprio aderendo intimamente a una lettura platonizzante dell'antropologia teologica paolina, anche il 'giovane' Dante considera la pienezza dell'età giovanile come il momento di massimo sviluppo possibile delle potenzialità insite nella natura del singolo individuo umano. Egli non usa il termine *entelechia* (da tempo ricondotto nelle trattazioni filosofiche di scuola al più tecnico valore di 'atto' contrapposto a 'potenza'⁸⁰ o a quello di 'forma', in particolare del composto umano⁸¹); ma molte sue espressioni e allusioni rimandano alla «plenitudo aetatis», o «aetas perfecta» o «adulta», della tradizione tardo-antica e alto-medievale. La «perfectio naturae hominis» che secondo i testimoni di questa tradizione è in ciascuna creatura l'esito della massima realizzazione delle sue qualità e virtù naturali, coincide in effetti, con impressionante sovrapponibilità tematica, proprio con ciò che Dante evocava come *gentilezza* nella *Vita Nova* e ora, con maggiore (e intenzionale) impegno filosofico, chiama *nobiltà* – e «nobilissima perfezione» – nel *Convivio*⁸².

⁷⁹ Cfr. Bruno di Segni, *Expositio in Pentateuchum*, In *Genesim*, 19-20, PL 164, 164C (a proposito del comando ad Adamo di assegnare un nome agli animali, in *Gn* 2, 19-20): «Dic, Adam, quibus in scholis ista didiceris? Quis te docuit, ut tam competentia nomina rebus imponeres? Non enim, ut quidam delirant, caecus et insipiens factus es, neque tibi peccatum oculos aperuit; sed perfectus homo sapiensque creatus, tuae nostraeque perfectioni multa superbiendo derogasti». E cfr. *ibidem*, In *Exodum*, 19, 274CD: «Die autem tertia descendet Dominus coram omni plebe super montem Sinai» (*Es* 19, 11). (...) Tertius vero dies, tertius post agni immolationem mensis intelligitur, quo et tunc Dominus super montem Sinai, et postea Spiritus sanctus super Christi discipulos descendens, omnis scientiae plenitudine fecit eos esse perfectos».

⁸⁰ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Commentaria in octo libros Phisicorum Aristotelis*, lib. III, lect. 2, 3, Leonina, II, Roma, Typographia Polyglotta, 1884, p. 105b: «Unde convenientissime Philosophus definit motum, dicens quod motus est entelechia, idest actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi».

⁸¹ Cfr. Id., *Summa contra gentiles*, IV, 44, Leonina, XV, Roma, Commissio Leonina, 1930, p. 147b: «Similiter autem anima requirit propriam materiam: sicut et quaelibet alia forma naturalis. Est autem propria materia animae corpus organizatum: est enim anima entelechia corporis organici physici potentia vitam habentis. Si igitur anima a principio conceptionis corpori fuit unita, ut ostensum est, necessarium fuit ut corpus a principio conceptionis organizatum et formatum esset». Cfr. anche Alberto Magno, *De Anima*, II, tr. 1, cap. 1, ed. C. Stroick, in Id., *Opera omnia*, VII/1, Münster (Westf.), Aschendorff, 1968, pp. 64b-65a: «Species autem est entelechia, hoc autem latine sonat actus vel perfectio, quae dat esse specificum substantiale, secundum quod homo vel asinus dicitur aliquid».

⁸² Su questi temi cfr. anche le considerazioni di A. Raffi, *La gloria del volgare. Ontologia e semiotica in Dante dal Convivio al De vulgari eloquentia*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2004, in partic. pp. 88-128.

Raggiungibile dal soggetto umano solo al termine del processo di sviluppo delle sue potenzialità naturali corrotte dalle conseguenze del peccato originale, la «nobilissima perfezione» è nella vita terrena più un impegno che uno stato: un tendere verso un obiettivo, variamente conseguibile da ciascun individuo e definitivamente fissato come *habitus* della sua persona solo dopo la morte, con lo stabilizzarsi, nella condizione guadagnata per la vita eterna, degli esiti particolari della sua crescita. Il che significa, come in Giovanni Scoto, che tale stabilità ultima potrà anche consistere in un esito negativo del processo, per un irrimediabile abortire delle sane aspettative naturali. Anche tale maturazione viziosa, in effetti, sarà una *perfectio*, sia pure abominevole, in quanto segnerà il venire ad atto definitivo, nell'individuo, di un concerto di potenzialità devianti dall'ordine naturale. L'esito della *plenitudo aetatis* consisterà, in questo caso, nella non-attuazione delle buone finalità volute da Dio, e quindi in uno stabilizzarsi 'perfetto' (nel senso di «perficere») del male, compiutamente 'in atto' in quanto tale e perciò irreparabile. La dannazione eterna, dunque, in quanto 'perfezione' dello stato di corruzione, sarà una 'non vera perfezione' e 'non vera nobiltà', rispetto alla sana e autentica perfezione della forma essenziale meritata dai beati.

L'adesione di Dante a questa teoria – sul duplice versante, positivo e negativo – si farà esplicita nella *Commedia*. Innanzi tutto nel sesto Canto dell'*Inferno*, quando Dante chiede a Virgilio se le pene dei dannati sono destinate dopo la fine della storia e il giudizio universale a essere minori o identiche o maggiori di quelle che egli va osservando nel suo viaggio ultraterreno. La risposta di Virgilio inizia con una esortazione che vale come un richiamo alle teorie filosofico-antropologiche su cui si fonda la concezione dantesca della storia del creato: «ritorna a tua scienza»! Tra le competenze filosofiche che Dante ha tesaurizzato negli anni di studio gli sarà facile, infatti, reperire le implicazioni del processo universale secondo cui ogni creatura, come si afferma nel *Convivio*, tende 'naturalmente' alla realizzazione del proprio modo di essere, puntando comunque, anche se spesso percorrendo vie non giuste e improduttive nei confronti di tale fine, al compimento della sua *perfectio*:

Per ch'io dissi: “Maestro, esti tormenti
crescerann' ei dopo la gran sentenza,
o fier minori, o saran sì cocenti?”.
Ed elli a me: “Ritorna a tua scienza,
che vuol, quanto la cosa è più *perfetta*,
più senta il bene, e così la doglienza.
Tutto che questa *gente* maladetta

in *vera perfezion* già mai non vada,
di là più che di qua *essere aspetta*⁸³.

Ogni *res* («la cosa») è tanto più partecipe dell'organica compiutezza della creazione quanto più, vivendo la propria crescita naturale e sviluppando le potenzialità ('capacità', 'virtù') che le sono proprie, porta a compimento almeno alcune fra le modalità peculiari e determinate di quell'«essere» che le compete per volontà divina (ossia della forma del genere cui appartiene). Se si tiene conto che il termine «gente» (etimologicamente collegabile a «genere») ha spesso in Dante, soprattutto quando è accompagnato da un aggettivo qualificativo, il significato di «famiglia», «schiatta», «stirpe», e che può essere l'ambito in cui si inscrivono o la «gentilezza» e «nobiltà» oppure la «viltà» e «volgarità»⁸⁴, si capisce anche meglio come la «gente maladetta», o anche «perduta gente»⁸⁵ o «gente ria»⁸⁶, venga qui contrapposta sul piano ontologico, e non solo per distanza etico-sociale, alla «vera nobiltà»⁸⁷ o «vera perfezione». Come afferma Virgilio, per ciascuno fra i dannati è previsto infatti, dopo il giudizio («di là più che di qua» rispetto alla conclusione dei tempi storici), il conseguimento dell'«essere» definitivo nella composizione naturale 'perfetta' di anima e corpo, cui seguirà l'attuarsi della massima percezione del dolore causato dalle pene infernali.

Il versante opposto e complementare di questa dottrina, ossia la certezza di un incremento del gaudium eterno nei beati, successivo al ricongiungersi escatologico dell'anima con il corpo risorto, viene illustrato con altrettanta chiarezza dallo spirito beato di Salomone nel quattordicesimo Canto del *Paradiso*:

“Come la carne gloriosa e santa
fia rivestita, la nostra *persona*
più grata fia *per esser tutta quanta*;
per che s'accrescerà ciò che ne dona

⁸³ *Inferno*, VI, 103-111. La *Commedia* è qui citata, con la sola indicazione della Cantica, del canto e dei versi, secondo l'Edizione Nazionale a cura di G. Petrocchi, Milano, Mondadori, 1966-1967 (accolta nell'ed. con commento curata da A. M. Chiavacci Leonardi, 3 voll., Milano, Mondadori, 1991-1997 [I Meridiani]).

⁸⁴ Cfr. *Convivio*, I, IX, 5: «nobile gente»; III, VI, 4: «la gente... gentile». Cfr. anche: «gente di molto valore» e «orrevol gente», in *Inferno*, IV, 44 e 72; e, inversamente, in *Convivio*, II, IV, 2: «la volgare gente». Perché, secondo quanto è chiarito *ibidem*, IV, XV, 5: «alcuna gente è da dire nobile e alcuna è da dire vile».

⁸⁵ *Inferno*, III, 3.

⁸⁶ *Purgatorio*, I, 64.

⁸⁷ *Convivio*, I, IX, 8; IV, XIX, 10.

di gratüito lume il sommo bene,
 lume ch'a lui veder ne condiziona (...).
 Ma sì come carbon che fiamma rende,
 e per vivo candor quella soverchia,
 sì che la sua parvenza si difende;
 così questo folgór che già ne cerchia
 fia vinto in apparenza da la carne
 che tutto di la terra ricoperchia;
 né potrà tanta luce affaticarne:
 ché li organi del corpo saran forti
 a tutto ciò che potrà dilettarne”⁸⁸.

Quando («come») la «persona», cioè la sostanza individuale dei beati – come quella dei dannati –, sarà dopo la resurrezione pienamente strutturata nella congiunzione definitiva delle parti che per natura la compongono («per esser tutta quanta»), il godimento della luce beatificante sarà tanto più intenso («s'accrescerà») quanto più sarà condiviso dalla conoscenza propria della parte intellettuale e da quella propria della parte corporeo-sensibile. L'involucro corporeo, attualmente («tutto di») sepolto in terra, sarà reso partecipe della gloria eterna: non più corruttibile, assicurerà quindi solidità e visibilità («in apparenza») maggiore al composto (così come il carbone acceso dalla fiamma è più lucente di essa che lo accende). E potrà godere anch'esso della visione beata, senza esserne minimamente danneggiato (per il perfetto consolidamento delle sue stesse capacità fisiche), con la medesima intensità con cui ne partecipa l'anima («questo folgór», che prima della resurrezione è visibile in Paradiso come un provvisorio involucro luminoso)⁸⁹.

⁸⁸ *Paradiso*, XIV, 43-60.

⁸⁹ La questione *Utrum beatitudo sanctorum sit maior post iudicium quam ante* è affrontata da Tommaso d'Aquino nel quarto libro del commento alle *Sentenze*, con esiti formalmente concordi con la dottrina dantesca (ossia con l'ammissione di un incremento della beatitudine nei risorti), ma fondati su elementi dottrinali profondamente diversi, ossia sul principio secondo cui la perfezione del corpo è subordinata e finalizzata a un incremento di quella dell'anima. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 49, q. 1, a. 4, qc. 1, sol., in Id., *Opera omnia*, VII, Parma, Typis Petri Fiaccadori, [1852-1873] 1858, pp. 1194b-1195a: «Beatitudinem sanctorum post resurrectionem augeri extensive quidem manifestum est, quia beatitudo tunc erit non solum in anima, sed etiam in corpore; et etiam ipsius animae beatitudo augebitur extensive, inquantum anima non solum gaudebit de bono proprio, sed de bono corporis. (...) Coniunctio corporis ad animam addit animae aliquam perfectionem, quia omnis pars imperfecta est, et completur in suo toto, unde et totum se habet ad partes sicut forma ad materiam; unde et anima perfectior est in esse suo naturali cum est in toto, scilicet in homine coniuncto ex anima et corpore, quam cum est per se separata. (...) Quanto autem aliquod est perfectius in esse, tanto potest perfectius operari; unde et operatio animae

L'uomo, dunque, tanto più si fa capace di rispondere positivamente alle sollecitazioni dell'armonia cosmica e di esserne partecipe o, viceversa, tanto più si fa estraneo alla felicità che scaturisce dall'adesione all'ordine universale, quanto più realizza la natura che, con la nascita, gli è stato imposto di portare ad atto. E dunque tanto più ciascun individuo umano gode del bene o si duole della mancanza di bene quanto più si matura la sua condizione ontologica e si definiscono ed esauriscono in atto le potenzialità del suo essere. Solo se questo stato comporta la realizzazione piena delle qualità positive (o virtù) che ne agevolano il compimento e la repressione delle qualità negative che lo ostacolano, la creatura avrà raggiunto il grado massimo di attuazione del bene che le è destinato per essenza («vera perfezione»), e quindi godrà della beatitudine. Se invece l'individuo umano coltiva e matura nella propria esistenza terrena qualità negative che ostacolano quelle virtuose e la morte lo coglie in tale condizione, la sua persona è destinata comunque, per una legge inesorabile della creazione, al conseguimento di una 'perfezione', ma negativa: ossia a un 'compimento' di potenzialità che sono sì portate ad atto particolare (nel senso di ἐνέργεια), ma disarmoniche rispetto alla sua natura (nel senso di ἐντελέχεια), e dunque qualità perverse, esito di una devianza dalle giuste aspettative naturali.

La resurrezione dei corpi e il giudizio finale segneranno dunque, con la fine dei tempi storici e di ogni processo naturale, il fissarsi eterno della perfezione particolare dell'individuo umano, buona o cattiva: nella compiuta composizione di anima e corpo il singolo uomo raggiungerà il massimo grado di *essere* cui è destinato. Nella gamma di possibilità che si apre in questo modo, a seconda dei meriti individuali, tra la perfetta beatitudine e la perfetta dannazione, si compiono i molteplici e variati destini eterni dell'umanità che giustificano la descrizione delle condizioni umane nei regni oltremondani.

coniunctae tali corpori erit perfectior quam operatio animae separatae. (...) Unde cum beatitudo in operatione consistat, perfectior erit beatitudo animae post resumptionem corporis quam ante». – Diversa è la prospettiva di Bonaventura, che anticipa anche, per alludere alla gloria del corpo risorto in quanto tale, la similitudine con il carbone; cfr. Bonaventura di Bagnoregio, *In quartum librum Sententiarum*, dist. 49, pars 2, a. 2, q. 1, concl., in Id., *Opera omnia*, ed. studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 9 voll., 1883-1901, IV, p. 1025b: «Corpus resurgens per naturam suam habet calorem, et claritas luminis superinduet ipsum sicut ignis carbonem». E tuttavia, come osserva Anna Chiavacci Leonardi nel suo commento, ad locum, III, p. 397, «l'idea di Dante è» anche in questo caso «più ardita: quella carne gloriosa vince lo stesso splendore irradiato dall'anima»; ed è un'idea «che non si ritrova nella teologia della resurrezione», almeno nella prospettiva di molti maestri scolastici: ma che, come si è visto, è stata invece anticipata con chiarezza dai migliori testimoni dell'antropologia platonizzante alto-medievale.

Caso eccezionale, estremo, e paradigmatico proprio in quanto tale, di già avvenuta e piena realizzazione (per ἐντελέχεια) della *gentilezza-nobiltà* da parte di una creatura umana sarà per Dante – nella maturazione del suo pensiero teologico nel corso della composizione della *Commedia* – quello di Maria Vergine, nella cui persona si compì massimamente (perché doveva essere madre del Redentore) il grado di *perfezione* conseguibile dall'uomo nello stato anteriore alla redenzione. Perché potesse attuarsi nel suo ventre l'eccezionale congiunzione tra natura divina e umana nel concepimento del suo doppiamente 'perfetto' figlio – perfetto e vero Dio, quanto vero e perfetto uomo – era previsto dall'eterna volontà divina che in Maria, nuova o seconda Eva, l'«umana natura», come proclama Bernardo nell'ultimo Canto del *Paradiso*, fosse, per totale realizzazione delle sue virtù, elevata a *nobiltà* più di tutte le altre nature create⁹⁰:

(...) Umile e alta più che creatura,
 (...) tu se' colei che l'umana natura
nobilitasti sì, che 'l suo fattore
 non disdegnò di farsi sua fattura⁹¹.

Straordinaria, densissima di ispirato insegnamento teologico, è la profondità di questa intuizione. La *natura* umana è *perfetta*, con tutte le nature create e come tutte le nature create, nella altissima e insondabile mente di Dio. Dio la conosce nella più alta *perfezione* perché la conosce, come idea (causa o specie) fra le idee, nella propria *essenza*⁹². Nella Vergine Maria la natura umana creata si è accostata talmente a quella perfezione, assurgendo a una ineguagliabile e suprema *nobiltà*, da poter essere così simile all'archetipo che Dio stesso, per

⁹⁰ Sul rapporto Maria/Eva nel contesto esemplaristico dell'alto Medioevo, si veda il mio contributo *Il mysterium Mariae nella teologia e nella pietà dell'alto medioevo latino (secoli V-XI)*, in *Storia della Mariologia*, a cura di E. dal Covolo – A. Serra, 2 voll., Roma, Città Nuova – Marianum, 2009, I, *Dal modello biblico al modello letterario*, pp. 505-566.

⁹¹ *Paradiso*, XXXIII, 2 e 4-6. Sulla predicazione della *gentilezza* in Maria, cfr. invece *Inferno*, II, 94: «Donna è gentil nel ciel che si compiangi...».

⁹² Cfr. nel brano dal *Convivio* citato per esteso *supra* alla nota 4, le parole: «Vede adunque [scil. Dio] questa nobilissima di tutte *assolutamente*, in quanto *perfettissimamente* in sé la vede e in sua *essenzia*». Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I^a, q. 14, a. 5, ad 3, Leonina, IV-XI, Roma, Typographia Polyglotta, 1888-1906, I, p. 173b: «Species principalis intellecti (...) in Deo nihil est aliud quam *essentia sua*, in qua omnes species rerum comprehenduntur». *Ibidem*, q. 19, a. 5, resp., p. 239b: «Deus autem, (...) uno actu omnia in *essentia sua* intelligit (...). Unde (...) in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa». *Expositio in epistolam ad Colossenses*, c. 1, lect. 4, in Id., *Opera omnia*, XIII, Parma, Typis Petri Fiaccadori, 1862, p. 535a: «Deus enim non alio se cognoscit et creaturam, sed *omnia in sua essentia*, sicut in prima causa effectiva. Filius autem est conceptio intellectua- lis Dei secundum quod cognoscit se, et per consequens omnem creaturam».

la medesima legge di Amore che Egli ha imposto all'intero universo, la amò tanto quanto ama la propria essenza: e «non disdegnò di farsi» soggetto a questa *nobilissima e perfetta natura*, perché il suo eterno Amore la riconobbe intimamente congiunta nel suo eterno Pensiero alla sua eterna Essenza.

Così, nei tratti, appena delineati da pochi versi, del suo più alto pensiero poetico, Dante, meglio di quanto abbia saputo fare qualsiasi altro teologo cristiano, coglie e rende per noi comprensibile, in una inarrestabile vertigine di mistico intellettualismo, la centrale verità dell'Incarnazione.

* * *

«Nobilissima», inteso insieme come sinonimo e precisazione di «gentilissima», è però nella *Vita nova* attributo che compete anche, e fin dal tempo della sua vita attuale, a Beatrice, per l'aver attuato in sé, a imitazione della Vergine⁹³, una pregevole modalità di «perfezione ottima» della natura umana, fissata dalla drammatica interruzione (prematura e imprevedibile solo per lo sguardo umano) della sua crescita naturale, che l'ha resa capace di attrarre gli uomini ancora viventi e indicare loro la via possibile della beatitudine⁹⁴: «secondo l'usanza d'Arabia, l'anima sua *nobilissima* si partìo nella prima ora del nono giorno del mese»⁹⁵.

⁹³ Sul rapporto tra Beatrice e Maria, prima della drammatizzazione dell'intercessione in favore di Dante nel secondo Canto dell'*Inferno*, cfr. gli accenni in *Vita nova*, 19, [1] (XXVIII, 1) (l'opera si cita secondo l'ed. a cura di G. Gorni, in Dante Alighieri, *Opere*, ed. dir. da M. Santagata, I, Milano, Mondadori, 2011, con numeri di paragrafi e commi secondo la nuova divisione, seguita, tra parentesi tonde, dai numeri della divisione vulgata): «Lo Signore della iustizia chiamòe questa *gentilissima* a gloriare sotto la 'nsegna di quella Regina benedetta Maria, lo cui nome fue in grandissima reverenzia nelle parole di questa Beatrice beata».

⁹⁴ Questa interpretazione della figura di Beatrice rende plausibile l'interpretazione di quanti tra i commentatori riferiscono a lei (e non a «virtù») il soggetto della relativa («per cui») pronunciata Virgilio in *Inferno*, II, 76-78: «O donna di virtù, sola per cui | l'umana spezie eccede ogni contento | di quel ciel c'ha minor li cerchi sui». Sulle diverse esegesi di questi versi, cfr. Chiavacci Leonardi, commento, ad locum, p. 61 e nota integrativa p. 71; e Ead., *Questioni di punteggiatura in due celebri attacchi danteschi (Inf. II 76-78 e X 67-69)*, «Lettere italiane», XXXVI (1984), pp. 3-24. Non è tuttavia necessario, alla luce delle presenti considerazioni, proporre (come suggerisce la Chiavacci Leonardi) per spiegare questa formula l'identificazione simbolica tra Beatrice e la Rivelazione: l'uomo è la più alta fra le creature sublunari per la «vera perfezione» della sua *entelechia*, cioè della forma sostanziale concepita per lui da Dio e in Beatrice pienamente realizzata. Senza contare, comunque, che la medesima prospettiva ontologica è altresì estensibile all'interpretazione alternativa, che intende come soggetto della relativa la «virtù», cioè la perfezione delle virtù proprie del genere umano.

⁹⁵ *Vita nova*, 19, [4] (XXIX, 1). E cfr. *ibidem*, 13, [1] (XXII, 1): «colui che era stato genitore di tanta maraviglia quanta si vedea ch'era questa *nobilissima* Beatrice (...) alla gloria eternale

Sul modello, degno di ammirazione, costituito da Beatrice – esito del felice convergere di causalità naturale, meriti personali e grazia divina – ogni singolo uomo è allora chiamato da Dante a realizzare nel bene la propria «plenitudo aetatis»: ossia a raggiungere, secondo la misura per ciascuno prevista, la forma a lui peculiare di «nobiltà».

Il progresso verso la nobiltà si compie, secondo la dottrina esposta nel quarto Trattato del *Convivio*, nel succedersi di quattro stagioni, o «etadi» naturali: «adolescenza», «gioventute», «senettute» e «senio» (o decrepitezza). La seconda, compresa tra i 25 e i 45 anni («tra il trentesimo e il quarantesimo anno»), è detta da Dante età «perfetta», perché è giusto prevedere che nel corso di essa siano portate a compimento nella singola persona le qualità della natura generale (dato che «nullo puote dare se non quello ch'elli ha») che emergono solo virtualmente nell'adolescenza; ed è infatti chiamata 'gioventù' appunto in quanto è l'«etade che puote giovare», il che significa che dovrebbe «perfezione dare»⁹⁶. In quanto fase centrale dell'esistenza dell'individuo, la gioventù nel suo insieme va concepita come una parabola, che «tanto quanto ha di salita tanto dee avere di scesa»: il punto mediano di questo «arco», che è il «colmo de la nostra vita», è fissato così intorno ai 34/35 anni⁹⁷. Pur mantenendo nel *Convivio* tale descrizione entro i limiti di una analisi strettamente fisiologica, Dante sostiene esplicitamente che questo vertice corrisponde all'*età della perfezione* («perfetta etade») acquisita da Cristo in vita, ipotizzando che, se non si fosse interrotta per la crocifissione, la sua esistenza mortale sarebbe pervenuta «secondo natura» al compimento degli ottanta anni⁹⁸. In generale, infatti, è giusto opinare che «ne li perfettamente naturati», ossia in coloro che sviluppano alla meglio le

sen gio veracemente»; 14, [8], (XXIII, 8): «per vedere lo corpo nello quale era stata quella nobilissima e beata anima»; 25, [1] (XXXVI, 1): «mi ricordava della mia nobilissima donna».

⁹⁶ Cfr. *Convivio*, IV, XXIV, 1: «La umana vita si parte per quattro etadi. La prima si chiama Adolescenza, cioè 'acrescimento di vita'; la seconda si chiama Gioventute, cioè 'etade che puote giovare', cioè *perfezione dare*, e così *s'intende perfetta* – ché *nullo puote dare se non quello ch'elli ha* –; la terza si chiama Senettute; la quarta si chiama Senio».

⁹⁷ Cfr. *ibidem*, 3: «Della seconda, la quale veramente è colmo della nostra vita, diversamente è preso lo tempo da molti. Ma, lasciando ciò che ne scrivono li filosofi e li medici, e tornando a la ragione propia, dico che nelli più, nelli quali prendere si puote e dee ogni naturale giudicio, quella etade è venti anni. E la ragione che ciò mi dà si è che, se 'l colmo del nostro arco è nelli trentacinque, tanto quanto questa etade ha di salita tanto dee avere di scesa; e quella salita e quella scesa è quasi lo tenere dell'arco, nel quale poco di flessione si discerne. Avemo dunque che la gioventute nel quarantacinquesimo anno si compie».

⁹⁸ Cfr. *ibidem*, 6: «E io credo che se Cristo fosse stato non crucifisso, e fosse vivuto lo spazio che la sua vita poteva secondo natura trapassare, elli sarebbe alli ottantuno anno di mortale corpo in eternale transmutato».

loro potenzialità, il culmine del percorso di maturazione si collochi in quello stesso «trentacinquesimo anno» (o meglio ancora fra il compimento del trentaquattresimo e l'inizio del trentacinquesimo) in cui poté manifestare la propria 'perfezione', nell'evento della resurrezione, il corpo di Cristo: il quale fu l'«ottimamente naturato», ossia colui che, unico, portò nella storia temporale il percorso di crescita dell'*entelechia* umana alla più alta perfezione possibile per i figli di Adamo, in quanto fu il solo a goderne senza i vincoli limitativi del peccato originale⁹⁹.

Diversamente maturata in ogni individuo umano secondo modi e misure differenti, la nobiltà mostra in ciascuno i propri effetti secondo modi e tempi diversi¹⁰⁰. In tutti, però, il processo di sviluppo deve procedere secondo ragione («ragionevolmente»): ossia seguendo, nel vario dipanarsi della vita dei singoli, le specificità generali della «natura» lungo una linea complessiva che Dante (con parole la cui assonanza con l'*incipit* della *Commedia* è suggestiva) indica come la «*diritta natura*» verso la quale «l'anima nobilitata ordinatamente procede per una semplice *via*»:

Dov'è da sapere che la nostra *buona e diritta natura ragionevolmente* procede in noi sì come vedemo procedere la natura delle piante in quelle; e però altri costumi e altri portamenti sono ragionevoli ad una etade più che ad altra, nelli quali *l'anima nobilitata ordinatamente procede per una semplice via*, usando li suoi atti ne li loro tempi ed etadi, sì come a l'ultimo suo frutto sono ordinati¹⁰¹.

Anche se determinante, per il suo complessivo destino, è la fase della gioventù, l'uomo si accosta dunque a diverse forme di perfezione in ciascuna delle sue età. L'adolescente è caratterizzato dal primo germogliare e dall'immaturità di tali virtù, in particolare di quella capacità razionale che è connotazione propria dell'essere umano; per cui la sua 'nobiltà' dovrà con-

⁹⁹ Cfr. *ibidem*, XXIII, 9-11: «Là dove sia lo punto sommo di questo arco (...) è forte da sapere; ma ne li più io credo, tra il trentesimo e 'l quarantesimo anno; e io credo che nelli *perfettamente naturati* esso ne sia nel trentacinquesimo anno. E muovemi questa ragione: che *ottimamente naturato* fue lo nostro salvatore Cristo, lo quale volle morire nel trentaquattresimo anno della sua etade». Cf. inoltre *ibidem*, XXIV, 6, il ricorso alla medesima espressione «ottimamente naturato» a proposito di Platone, con riferimento a un'idea – che Dante desume in modo generico dal *De senectute* di Cicerone –, secondo cui gli ottanta anni di vita del filosofo ateniese possono offrire un modello di crescita articolato secondo la teoria delle quattro età dell'uomo.

¹⁰⁰ Cfr. *ibidem*, XXIV, 7-8: «Veramente, sì come di sopra detto è, queste etadi possono essere più lunghe e più corte secondo la complessione nostra e la composizione. (...) Per queste tutte etadi questa nobilitade, di cui si parla, diversamente mostra li suoi effetti ne l'anima nobilitata».

¹⁰¹ *Ibidem*, 8.

sistere nell'essere obbediente a qualcuno che, essendo invece «di perfetta etade», sappia indicargli con l'esempio e con le parole le giuste modalità per sviluppare le sue naturali potenzialità positive¹⁰². Come un viandante che si aggira per la prima volta in una città che non conosce non potrebbe orientarsi se non avesse la guida di qualcuno che già vi si è inoltrato e sa come percorrerla, così l'adolescente necessita di una guida che sappia insegnargli, sulla base di una competenza acquisita, come attuare le sue migliori capacità: tale persona dovrà, in primo luogo, identificarsi con la figura paterna, dotata di massima autorevolezza¹⁰³; e poi con il maestro, che prende con la crescita, nella gerarchia di valori dell'adolescenza, il posto del padre¹⁰⁴. Fondato sull'evocazione (indiretta) di un importante mito platonico, quello della strada per Larissa nel *Menone*¹⁰⁵, questo efficace principio di pedagogia platonizzante – ispirata all'idea di educazione come tensione al modello ideale di cui ogni individualità terrena partecipa e cui deve tendere incessabilmente nel corso della propria esistenza singolare, aggirandosi fra gli ostacoli tortuosi della temporalità – è esplicitato, in questa pagina del *Convivio*, da un'ulteriore, più dettagliata e toccante anticipazione della metafora che apre il primo canto dell'*Inferno*:

È dunque da sapere, che sì come quello che mai non fosse stato in una cittade, non saprebbe tenere le vie senza insegnamento di colui che l'hae usata; così l'adolescente

¹⁰² Cfr. *ibidem*, 2: «Della prima [scil. etade] nullo dubita, ma ciascuno savio s'accorda ch'ella dura in fino al venticinquesimo anno; e però che infino a quel tempo l'anima nostra intende allo crescere e allo abbellire del corpo, onde molte e grandi transmutazioni sono nella persona, non puote perfettamente la razionale parte discernere. Per che la ragione vuole che dinanzi a quella etade l'uomo non possa certe cose fare *sanza curatore di perfetta etade*».

¹⁰³ Cfr. *ibidem*, 14-15 «Onde, sì come, nato, tosto lo figlio a la tetta della madre s'apprende, così, tosto, come alcuno lume d'animo in esso appare, si dee volgere a la correzione del padre, e lo padre lui ammaestrare. E guardisi che non li dea di sé essempro nell'opera, che sia contrario a le parole della correzione: ché naturalmente vedemo ciascuno figlio più mirare alle vestigie delli paterni piedi che a l'altre. E però dice e comanda la Legge, che a ciò provvede, che la persona del padre sempre santa e onesta dee apparere alli suoi figli. E così appare che la obediencia fue necessaria in questa etades».

¹⁰⁴ Cfr. *ibidem*, 18: «E poi deono essere obediti maestri e maggiori, cui in alcuno modo pare dal padre, o da quelli che loco paterno tiene, essere commesso».

¹⁰⁵ Cfr. il mio saggio *Between Larissa and Damascus. Philosophical paradigm and medieval thought: a historiographical theory*, in *The Medieval Paradigm. Religious Thought and Philosophy*, Papers of the International Congress (Rome, 29 October - 1 November 2005), edited by G. d'Onofrio, 2 voll., Turnhout, Brepols, 2012 (Nutrix 4), I, pp. 13-46.

che entra *nella selva erronea di questa vita*, non saprebbe tenere *lo buono cammino*, se dalli suoi maggiori non li fosse mostrato¹⁰⁶.

Dopo i primi progressi dell'adolescenza, la maturazione virtuosa prosegue articolandosi in due fasi: la prima «che ha rispetto a noi medesimi», la seconda «che ha rispetto ad altri». È infatti indispensabile prima pervenire alla 'nobiltà' della propria persona, e poi apprendere a «comunicare ad altri», perché possano imitarlo, i pregi di tale modello. Peculiare dell'età giovanile è dunque il perfezionamento stabile di se medesimi, mentre alla «senettute» è affidato il compito di ammaestrare e guidare il prossimo su modi e percorsi che conducono alla felicità¹⁰⁷. In entrambi i casi il fine cui mirare è l'appagamento delle aspettative insite nella natura di ciascuno (in modo generale in tutti e, secondo specifiche misure e particolarità, in ogni singolo), mediante una azione positiva e una negativa: ossia, rispettivamente, perseguire («cacciare») ciò che è secondo natura e secondo ragione, ed evitare (o «fuggire») ciò che non lo è¹⁰⁸. L'insegnare ad altri uomini la «dolcezza» (ancora una volta) di tale «frutto» sarà dunque l'esito naturale e spontaneo della 'nobiltà', come accade quando una rosa perfettamente sviluppata non può restare chiusa e deve necessariamente spandere il proprio profumo fuori di sé:

Onde, si come a l'adolescenza dato è, come s'è detto di sopra, quelle per che a perfezione e a maturitade venire possa, così alla gioventute è data la perfezione e [alla senettute] la maturitade acciò che la *dolcezza* del suo frutto e a sé e ad altrui sia proficabile (...). Dunque appresso la *propia perfezione*, la quale s'acquista nella *gioventute*, conviene venire quella *che alluma non pur sé ma li altri*; e conviensi aprire l'uomo quasi com'una rosa, che più chiusa stare non puote, e l'odore che dentro generato è spande; e questo conviene essere in questa terza etade (...)¹⁰⁹.

¹⁰⁶ *Convivio, ibidem*, 12. Cfr. *supra*, alla nota 39.

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*, xxvi, 4: «Questa perfezione nostra si può doppiamente considerare. Puotesi considerare *secondo che ha rispetto a noi medesimi*: e questa nella nostra *gioventute* si dee avere, che è colmo della nostra vita. Puotesi considerare *secondo che ha rispetto ad altri*; e però che prima conviene *essere perfetto*, e poi *la sua perfezione comunicare ad altri*, conviensi questa secondaria perfezione avere appresso questa etade, cioè nella *senettute*».

¹⁰⁸ Cfr. *ibidem*, 5-6: «Qui adunque è da reducir a mente quello che di sopra, nel ventiduesimo capitolo di questo trattato, si ragiona dello appetito che in noi dal nostro principio nasce. Questo appetito mai altro non fa che cacciare e fuggire; e qualunque ora esso caccia quello che e quanto si conviene, e fugge quello che e quanto si conviene, l'uomo è ne li termini della sua perfezione. Veramente questo appetito conviene essere cavalcato dalla ragione».

¹⁰⁹ Cfr. *ibidem*, xxvii, 3-4.

Tale processo di perfezionamento, che la filosofia addita all'uomo come via per il conseguimento dell'autentica felicità, è certo un compito di non facile realizzazione: perseguibile solo con impegno e fatica, per le complessità, le tentazioni, gli impedimenti di cui è costellato; e soprattutto – idea che riepiloga in sé tutti questi aspetti – per la difficoltà da parte dell'individuo umano di comprendere adeguatamente con la ragione il vero potenziale della propria natura.

Forse allora, quale conseguenza della presa d'atto di questo compito, dinanzi alla difficoltà di pervenire effettivamente – e con efficacia – al vertice di sapienza, etica e teologica insieme, additato in questa concezione, si comprende meglio per quale motivo, tra la prematura interruzione della composizione del *Convivio* e l'avvio della scrittura del grande «poema sacro», un nuovo, drammaticamente vero sentimento abbia arrestato il filosofo-poeta mentre era quasi ancora all'inizio del suo programma di insegnamento della sapienza¹¹⁰. Avendo assunto troppo precocemente il ruolo di *maestro* (che sarà quello di Virgilio, nei suoi confronti, nell'opera maggiore), nell'intento di convertire presto le competenze acquisite con lo studio in precetti atti a indicare ad altri uomini il cammino verso la felicità, il discepolo di Filosofia viene forse assalito dal sentimento della sua fragilità, dal timore della propria inadeguatezza rispetto alla difficile meta della «nobilissima perfezione»¹¹¹.

Riconoscendo se stesso preda delle tenebre dell'ignoranza e di una maturazione delle potenzialità naturali ancora non adeguata (rispetto al quadro evolutivo da lui stesso delineato), il 'maestro' Dante ha forse compreso che il primo a dover essere corretto, e salvato, per l'opera congiunta di sapere filosofico e fiducia teologica, era lui medesimo. E che prima di farsi giudice dell'*errore* altrui, era necessario che riconoscesse il proprio, e se ne facesse censore e correttore. La composizione del *Convivio* si sarebbe dunque arrestata al termine del quarto Trattato perché l'autore si è forse reso conto di essere ancora lui stesso, prima d'altri, trattenuto dai lacci, dalle spine, dalle incertezze, dagli impedimenti della «selva erronea di questa vita», e di avere smarrito «lo buono cammino»; di avere perso nell'oscurità dell'errore

¹¹⁰ Cfr., in questo stesso senso, le considerazioni di B. Nardi, *Filosofia dell'amore nei rimatori italiani del Duecento e in Dante*, in Id., *Dante e la cultura medievale*, pp. 1-88: 68-70.

¹¹¹ Cfr. *Convivio*, III, xv, 19: «Dove è da sapere che dal principio essa Filosofia pareva a me, quanto dalla parte del suo corpo, cioè sapienza, fiera, ché non mi ridea, in quanto le sue persuasioni ancora non intendea; e disdegnosa, ché non mi volgea l'occhio, cioè ch'io non potea vedere le sue dimostrazioni: e di tutto questo lo difetto era dal mio lato».

conoscitivo e morale «la retta via» che doveva portarlo a essere «luce» per se stesso e per gli altri; e di non poter contare su nessuno «maggiore» di lui che fosse di fatto, in tale frangente, in grado di aiutarlo per ritrovare, con l'uso della «ragione» la via per la perfezione¹¹².

Accedendo a questa prospettiva, è possibile proporre anche una nuova interpretazione per i versi (da molti considerati difficili da collocare nell'economia della produzione poetica dantesca) del sonetto *Parole mie*, incluso nella raccolta delle *Rime*, e solitamente letto come indicativo di un ravvedimento e un ritorno dall'amore per donna Filosofia all'originario amore per Beatrice:

Parole mie che per lo mondo siete,
 voi che nasceste poi ch'io cominciai
 a dir *per quella donna in cui errai*:
 “Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete”,
 andatevene a lei, che la sapete,
 chiamando sì ch'ell'oda i vostri guai;
 ditele: “Noi siam vostre, ed unquemai
 più che noi siamo non ci vederete”.
 Con lei non state, ché *non v'è Amore*,
 ma gite a torno in abito dolente,
 a guisa de le vostre antiche sore.
 Quando trovate donna di valore,
 gittatelevi a' piedi umilmente,
 dicendo: “A voi dovem noi fare onore”¹¹³.

Rivolgendo il proprio discorso alle composizioni poetico-filosofiche scritte per il *Convivio* (o comunque nella fase di maturazione del suo pensiero rappresentata dal *Convivio*), che appaiono dunque tutte seguaci della prima canzone ivi commentata «Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete», Dante le invita a recarsi presso la Filosofia, cui sono dedicate

¹¹² Cfr. in *Inferno*, XV, 58-60, le parole dolenti del 'maestro' Brunetto Latini: «E s'io non fossi sì per tempo morto, | veggendo il cielo a te così benigno, | dato t'avrei a l'opera conforto».

¹¹³ *Rime*, ed. a cura di G. Contini, Torino, Einaudi, 1939 (Nuova raccolta di classici italiani annotati), n. ed. Torino, Einaudi, 1995, 31 (lxxxiv), pp. 107-108. Cfr. le parole di Contini nel commento, *ibidem*, p. 108: «Il presente sonetto, che suscita, nelle rime dantesche, un problema strutturale di risoluzione tutt'altro che sicura, sembra voler chiudere un ciclo poetico. (...) Non è chiaro se questa ideale 'rivincita di Beatrice' come la chiamò il Parodi, risponda meglio a una crisi teoretica o a una crisi poetica (tedio dell'allegorismo)». Sulle varie (e non sempre fondate) interpretazioni avanzate per questo testo, cfr. anche M. Pazzaglia, s. v. *Parole mie che per lo mondo siete*, in *Enciclopedia Dantesca*, IV, coll. 320b-321a.

(«noi siam vostre»), e annunciare che egli non scriverà mai più versi a lei consacrati e che il loro numero non è destinato ad aumentare («più che noi siamo non ci vederete»). Il suo servizio amoroso alla Filosofia gli appare infatti ormai essere esso stesso caratterizzato dall'«errore» («quella donna in cui *errai*»)¹¹⁴, segno di una devianza dalle finalità più 'nobili' della natura umana («con lei non state, ché non v'è Amore», ossia non vi si compie il processo attuativo delle buone potenze naturali che conduce gli uomini alla contemplazione del vero e del bene¹¹⁵): gli è ormai chiaro, dopo la dolorosa presa d'atto dell'impossibilità di giungere alla meta della conoscenza e del possesso del vero e del bene attraverso lo studio e la pratica del sapere naturale, come sia ora indispensabile percorrere nuove vie, più sicure e finalizzate a esiti più solidi e degni. Si rassegnino dunque queste composizioni 'filosofiche' a restare incapaci di raccontare la loro verità fino in fondo e di educare gli uomini come vorrebbero; restino vestite del solo abito allegorico e «dolente» della lirica d'amore cortese (come le loro «antiche sore», i primi componimenti giovanili), almeno fino a quando non troveranno un'altra «donna di valore»: e capiranno allora che dovranno gettarsi ai suoi piedi e «fare onore» a lei soltanto. Beatrice, dunque, ma trasfigurata e contemplata quale 'perfetto' modello beatificante, e cioè la sapienza teologica stessa sarà il nuovo oggetto della ricerca del poeta («donna di valore»), e la Rivelazione sarà il nuovo campo di indagine cui applicherà il suo studio e le sue forze: al servizio di tale verità di ordine superiore la Filosofia ha saputo soltanto orientarlo, senza insegnargli, né potergli insegnare, come si giunge a possederla e a farsi da lei guidare quando si è smarrita la «diritta via».

Acuita dalla coscienza di essere ormai giunto quasi al vertice («il punto sommo», «il colmo») della parabola del percorso di vita temporale a lui assegnato dalla provvidenza¹¹⁶, e che dovrebbe coincidere con il compimento della perfezione naturale, l'urgenza di rappresentare dapprima i modi secondo cui sottoporre se medesimo, prima d'altri, agli inesorabili sensi della giustizia divina è stata dunque la probabile causa dell'interruzione dell'ambizioso programma pedagogico del *Convivio*. E dell'avvio di un nuovo, an-

¹¹⁴ Cfr. M. Barbi, nel commento alle parole «in cui errai», in Dante Alighieri, *Rime della maturità e dell'esilio*, a cura di M. Barbi – V. Pernicione, Firenze, Le Monnier, 1969, p. 461: «Allegoricamente vorrà dire che Dante aveva creduto in un primo tempo che lo studio della filosofia non dovesse presentare le forti difficoltà che invece ora gli impediscono di continuare con profitto i suoi studi».

¹¹⁵ Cfr. d'Onofrio, «*Beltate*» e «*amore*» nella Vita nova, pp. 146-151.

¹¹⁶ Cfr. *supra*, alle note 96, 98, 106

che più ardito e tremendo, ma decisivo progetto: l'esperienza e la narrazione della 'propria' purificazione, da raccontare per proporla agli altri uomini quale modello di vera *sapientia* umana, che a lui, naturalmente ben predisposto per le sue capacità, è toccato in sorte di incarnare per generosa e insondabile grazia divina¹¹⁷.

¹¹⁷ Questo saggio anticipa un capitolo (e alcuni brani selezionati da altri capitoli) del mio volume, in preparazione per le Edizioni di Città Nuova di Roma, dal titolo: «*Per questa selva oscura*». *La teologia poetica di Dante*. Ringrazio Beatrice Centi, insieme ad Alberto Siclari, come curatori del presente volume, e la direzione delle Edizioni di Città Nuova per avermi consentito di anticiparne la pubblicazione in questa sede.

